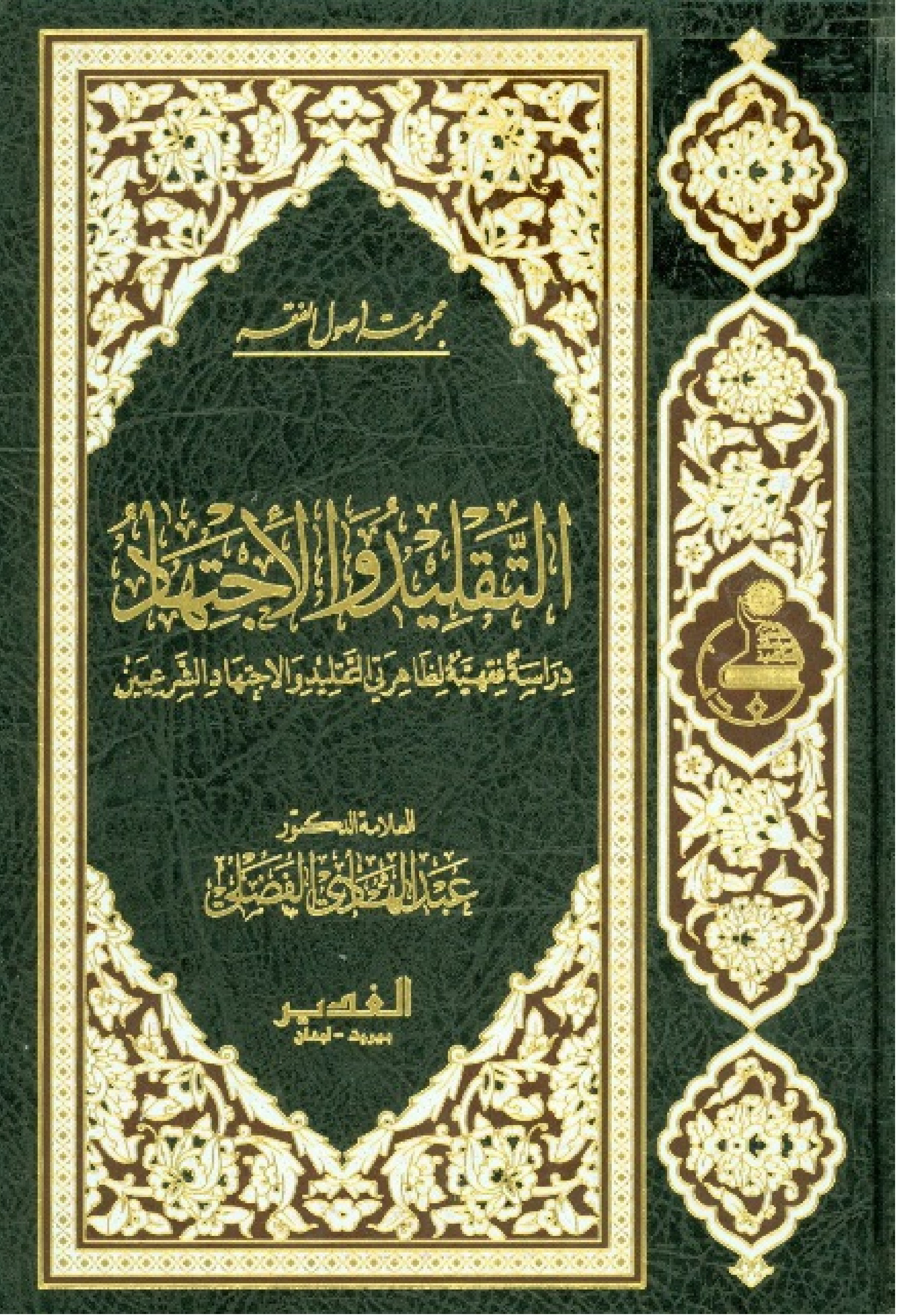

مجموعة أصول الفقه
التقليد والاجتهاد
دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين
العلامة الدكتور
عبد الهادي الفضلي
الغدير
بيروت - لبنان



التقليد والاجتهاد

مجموعة أصول الفقه

التقليد والاجتهاد

دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين



العلامة الدكتور

عبد الهادي الفضلي

مراجعة وتصحيح

لجنة مؤلفات العلامة الفضلي

الغدير

بيروت - لبنان

الغدير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥

تلفاكس: ٠١/٢٧٣٦٠٤

ص.ب: ٥٠/٢٤ - بيروت - لبنان

الرمز البريدي: ١٠١٧ - ٢٠١٠ برج البراجنة - بعبدا

E-mail:

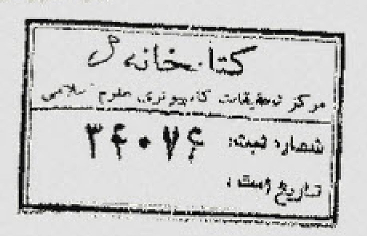
feqh@islamicfeqh.org

magazine@alminhaj.org

Web pag:

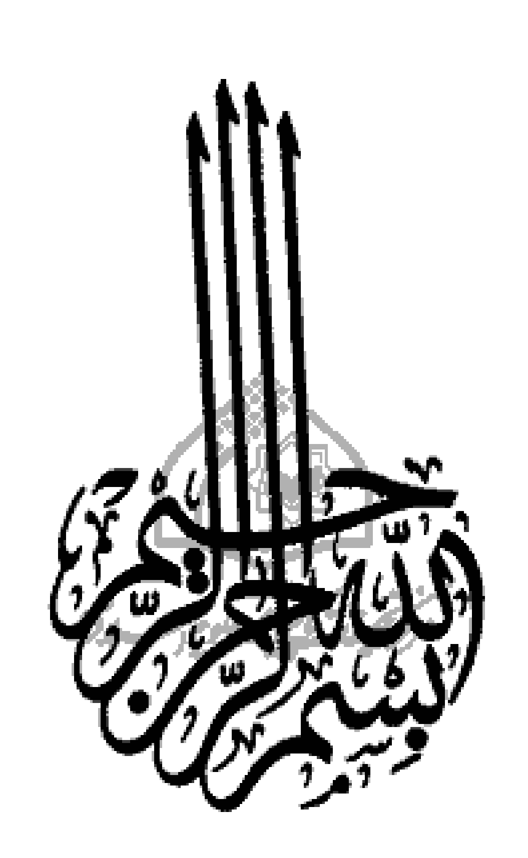
www.islamicfeqh.org

www.alminhaj.org



الطبعة الثانية

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م



مكتب سماحة العلامة الفضلي

٢ شعبان ١٤٢٦ هـ

سماحة الشيخ **أسد الله حسني سعدي** حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أبلغني ولدنا ووكيلنا فؤاد بتفاصيل الاتفاق والعقد الذي تم معكم باعتباركم المدير العام لدار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، والقاضي بقيام داركم الموقرة بطباعة مجموعة كتبنا الدراسية في أصول الفقه، حسب الشروط المتفق عليها والمدونة في العقد.

وبناء على ما يقتضيه العقد من توكيل دار الغدير خطياً، فإنني أرسل لكم هذه الرسالة توكيلاً مني بذلك، وأمنحكم الحق الحصري بطباعة ونشر الكتب المذكورة في العقد حسب الكمية والمدة الزمنية المتفق عليها.

وتقبلوا مني وافر التقدير والدعاء...

عبد الهادي الفضلي




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقديم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى..

وبعد...

فهذا الكتاب هو الكتاب الرابع في مجموعة كتب أستاذنا العلامة الفضلي في علم أصول الفقه.

الكتب الثلاثة السابقة كُتبت كمقررات دراسية لمراحل التدريس الثلاث في الحوزات والمعاهد الدينية، وهي:

١ - (**مبادئ أصول الفقه**) للمرحلة الأولى أو ما يسمى بمرحلة المقدمات.
٢ - (**الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية**) للمرحلة المتوسطة.
٣ - (**دروس في أصول فقه الإمامية**) للمرحلة الثالثة المتقدمة والتي تعد طالب العلم لحضور البحث الخارج وبلوغ مرتبة الاجتهاد.

ويأتي هذا الكتاب ليكمل مجموعة كتب الشيخ الفضلي الأصولية وهو الحلقة الأخيرة في هذه المجموعة.

يتناول الكتاب في رسالتين مستقلتين، بحثين أصوليين استدلاليين لموضوعي الاجتهاد والتقليد الشرعيين.

وكان البحثان قد نشرا في مجلة المنهاج (الأعداد ١١/ ١٢ و ١٨/ ١٩) التي تصدرها «مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام»،

ومن ثم قام «مركز الغدير للدراسات» التابع للمؤسسة بطبعهما في كتابين ضمن سلسلة «كتاب المنهاج».

وإذ نعيد نشر هاتين الرسالتين ضمن مجموعة كتب الشيخ الفضلي الأصولية كأول مجموعة في إطار مشروع إعادة طباعة جميع كتب الفضلي الدراسية مصنفة في مجموعات تحت إشرافه المباشر.

منهج الدراسة:

لقد كان الموضوعان (الاجتهاد والتقليد) يُبحثان في الدرس الإمامي في تصنيفات القدماء من علماء الإمامية ضمن البحث الأصولي، ثم تحولا إلى البحث الفقهي في عهد قريب، كما يذكر ذلك المؤلف في رسالة التقليد حيث يقول: «سيأتينا، تحت عنوان (تاريخ التقليد)، أن موضوع التقليد، بدأ بحثاً أصولياً، وفي عهد متأخر، يسبق عصرنا هذا مباشرة أو بقليل، تحول بحثاً فقهياً.

وإخال أن هذا التحول كان من السيد اليزدي في رسالته العملية الموسومة بـ(العروة الوثقى).

وبسبب هذا سوف تأتي المصادر التي ننقل عنها تعريفات المصطلح أصولية وفقهية، وآصرة القرابة بينهما من الوثوق بمكان وثيق.

ومع هذا لا يزال بعض المؤلفين الأصوليين يدرجون مبحث الاجتهاد والتقليد في كتبهم الأصولية».

وقد سار الشيخ الفضلي في تصنيف بحثه أصولياً على سيرة المتقدمين وذلك لأن مسائل الاجتهاد والتقليد من ناحية منهجية تبحث ضمن المنهج الأصولي، كما أنها ليست من المسائل التي يقلد فيها المكلف فليس محلها في كتب الفتوى.

في كلتا الرسالتين، استخدم المؤلف طريقة تبويب ممنهجة لعناصر البحث وأسلوب عرض ميسر للفكرة والدليل، هدف من خلال ذلك إلى

« وضع الثقافة الفقهية الميسرة بين يدي القارئ المسلم ليسهل عليه معرفة ذلك، لارتباطه المباشر بأهم شيء في حياته، وهو امتثال التكاليف الشرعية ».

وأضاف المؤلف - كما في باقي كتبه - منهجيته العلمية في البحث والتي تعتبر مدرسة جديدة في كتابة البحوث في العلوم الشرعية هدفت إلى تطوير مناهج البحث المتبعة سابقاً وإدخال صياغة وأساليب أكثر تنظيماً وشمولية تعتمد منهجي البحث العام والخاص، وأهم معالم هذه المدرسة:

أ- تحديد المناهج المتبعة في دراسة العلم المراد البحث فيه والمقارنة بينها، ومن ثم اختيار المنهج الذي يراه الباحث الأقرب والأصلح، والمنهج الأصولي الذي اتبعه الفضلي في هذا الكتاب وفي باقي كتب مجموعته الأصولية، ما أسماه بالمنهج اللغوي-الاجتماعي، وقد أشار لذلك وشرح مرتكزات هذا المنهج في كتابه (دروس في أصول فقه الإمامية)، وبيّن هناك كيف أنه المنهج الأصوب والمتناسب مع دراسة النص الشرعي.

ب- اتباع منهج علماء اللغة في تعريف المصطلحات، ويمكن ملاحظة هذا المنهج من خلال تعريفه للتقليد والاجتهاد وباقي المصطلحات العلمية التي تطرق إليها البحث.

ج- تخصيص فصل كامل لدراسة تاريخ الموضوع المراد بحثه، كما في فصلي (تاريخ التقليد) و(تاريخ الاجتهاد) ذكر فيهما متى وكيف نشأت الظاهرتان ومن ثم استعرض مراحل تطورها، يقول في معرض تأريخه لنشوئها: « فقد برزت هاتان الظاهرتان في بعض الوقائع الجزئية التي أرخ لها الذين قاموا بالكتابة عن تاريخ التشريع الاسلامي.

وتمثلت هذه الوقائع التاريخية بالتالي:

١- المفقّهون الذين بعثهم النبي (صلى الله عليه وآله) إلى البقاع الإسلامية لإقراء القرآن وتعليم الأحكام.

٢- المفتون من الصحابة والتابعين في المساجد الإسلامية التي كانت

آنذاك مراكز للتعليم، أمثال: مسجد النبي بالمدينة والمسجد الجامع بالكوفة.

٣- إرجاع أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أصحابَهم إلى الفقهاء لأخذ الأحكام الشرعية منهم.

٤- التأكيد على وجود هذه الظاهرة من قِبل أعلام فقهائنا».

د- وضوح العبارة وبيان التعبير في لغة الكتاب ليلتقي وتحقيق الهدف الرسالي من التشريع الإسلامي.

و- الشمولية في استعراض الآراء ومناقشة كل منها، والتركيز على استطلاع آراء المتقدمين من علماء الإمامية لقربهم من عصر التشريع ومن لغة ذلك العصر ومفرداته.

هذه برأينا أهم معالم منهج البحث لدى الفضلي في مجمل مؤلفاته.

آراء المؤلف في مبحث التقليد والاجتهاد:

ولابد أن نشير في هذا التقديم إلى بعض آرائه في مسائل التقليد والاجتهاد:

١- في مسألة تقليد الأعلم، وبعد أن عرض تاريخ المسألة، وناقش أدلة التعيين (وجوب تقليد الأعلم) وأدلة التخيير، توصل في نتيجة بحثه: «أن الدليل ـ في موضوعنا هذا ـ هو سيرة المتشرعة، وليس فيها ما يدل على تعين الرجوع إلى الأعلم، بل فيها ما يدل على التخيير، وبوضوح».

٢- برأيه لا وجود للاجتهاد المتجزئ.

٣- يرى جواز التخيير والتبعيض في التقليد، يقول في ختام بحثه لمسألة التخيير: «وعند قيام السيرة، لا أرانا بحاجة إلى أن نعتمد معطيات الفلسفة كما جاء في بعض كتب الفقه الاستدلالية، لأن التشريع اعتبار، أمره بيد معتبره، فمتى استفدنا من السيرة المتصلة بزمان الحضور جواز التخيير أغنتنا عن الرجوع إلى غيرها».

٤- عرض موضوع الاجتهاد الجماعي وبيّن أهميته في عصرنا الحاضر، ودعا فقهاء الإمامية لإخضاعه للتجربة والتوسع في دراسته.

٥- لدى استعراضه للعلوم التي ينبغي على الطالب دراستها لبلوغ درجة الاجتهاد، أضاف الفضلي بعض العلوم التي يرى ضرورة إدخالها للدرس الحوزوي، أمثال: علم الدلالة وعلم المعجم من علوم اللغة العربية، وعلوم القرآن الكريم، وعلوم الحديث الشريف، ومنهج البحث الفقهي، وتطور الفكر الفقهي والأصولي، والعلوم الإنسانية والطبيعية... بالإضافة إلى التعرف على التاريخ الاجتماعي لعصور التشريع والحياة الاجتماعية المعاصرة. ومشروع تطوير النظام الدراسي في الحوزات الشيعية للفضلي فيه باع طويل وريادات ومشاركات عديدة في وضع مناهج ومقررات الدروس الحوزوية.

وفي الكتاب مواضيع وأبحاث أخرى مهمة تفيد طالب العلم والباحث الإسلامي في فهم وتحصيل المطالب العلمية، وفيه ما يحتاجه كل مكلف لالتزامه الشرعي، وفق الله تعالى المؤلف للمزيد من العطاء في نشر علوم دينه الحنيف.

فؤاد عبد الهادي الفضلي

لجنة مؤلفات العلامة الفضلي

www.alfadhli.org


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الرسالة الأولى

التقليد

دراسة فقهية لظاهرة التقليد الشرعي

العلامة الدكتور

عبد الهادي الفضلي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أبواب الرسالة

* مقدمة الطبعة الأولى
* مفهوم التقليد
* تاريخ التقليد الشرعي
* حكم التقليد الشرعي
* موارد التقليد الشرعي
* المقلِّد وشروطه
* المقلَّد (مرجع التقليد)
* التخيير في التقليد
* التبعيض في التقليد
* العدول في التقليد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد...

فتعتد ظاهرة التقليد الشرعي من أهم الظواهر في حياة المسلمين.

وهي، من حيث الأهمية، تساوق ظاهرة الاجتهاد الشرعي وتساويها.

وتأتي أهمية هاتين الظاهرتين الشرعيتين من أنهما الطريقان الميسران لمعرفة التكاليف الشرعية التي ألزم الإنسان المكلف بامتثالها.

فعن طريق الاجتهاد يصل الفقيه المجتهد إلى معرفة الحكم بشكل مباشر.

وعن طريق التقليد يصل العامي المقلد إلى معرفة الحكم أيضاً، ولكن ليس بشكل مباشر، وإنما عن طريق رجوعه إلى المجتهد.

وهذا لأن امتثال التكليف من قبل الإنسان المكلف يمر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة العلم بالحكم المطلوب امتثاله.

وحصول العلم بالحكم يتم عن أحد الطريقين المذكورين: الاجتهاد، وهو الطريق المباشر، والتقليد وهو الطريق غير المباشر.

الثانية: مرحلة العمل، وهو امتثال الحكم المطلوب امتثاله، وهذا لا تمايز فيه بين المجتهد والعامي.

فسلوك أحد هذين الطريقين: الاجتهاد أو التقليد إنما هو للخروج من

عهدة المسؤولية الشرعية النابعة من إيمان الإنسان المسلم بوجوب طاعة الله - تعالى - بامتثال التكاليف الشرعية.

ويرجع هذا إلى ثبوت حجية الاجتهاد شرعاً، وكذلك التقليد.

يضاف إليه ما ذكره الفقهاء ـ وفق المنهج الكلامي ـ من أن الله تعالى قد توعد من لم يمتثل التكليف الشرعي بالعقوبة الأخروية، فإن حاول المكلف الامتثال لا عن طريق مشروع، فإنه يحتمل الوقوع في مخالفةالتكليف، ومن ثم العقوبة.

والعقل ـ هنا ـ يُلزمه بدفع هذا الضرر المحتمل، ولا طريق لديه إلى ذلك إلاّ سلوك إحدى الوسيلتين: الاجتهاد أو التقليد، لأنهما ـ أعني الاجتهاد والتقليد ـ مشروعان من قبل المشرع الإسلامي فهما حجتان، أي للمكلف أن يحتج بهما عند وقوع الخطأ فيسلم من العقوبة.

وهذا هو ما يعنيه الفقهاء من قولهم: «عمل المكلف بلا اجتهاد أو تقليد باطل»، أي بلا مُؤَمِّن يضمن له عدم العقوبة إن لم يصب الواقع المطلوب.

والفرق بين سلوك هذا المنهج الكلامي والآخر الذي قبله، وهو المنهج الفقهي، هو: أن الباحث ينطلق وفق المنهج الكلامي من ربط المبدأ بالمعاد... بينما هو في المنهج الفقهي ينطلق من أن امتثال التكاليف الشرعية هو المظهر الذي يحقق للعبد المكلف طاعته لمولاه من دون ملاحظة لذلك الربط الذي ينطلق منه المنهج الكلامي، مع إيمانه به.

وعلى أية حال هو فرق في طريقة البحث ومنطلقاته فقط.

من هذه الأهمية للتقليد الشرعي تأتي أهمية البحث فيه.

وسأحاول - قدر طاقتي - التيسير والتوضيح لأكون مع ما هدفت إليه من وضع الثقافة الفقهية الميسرة بين يدي القارئ المسلم ليسهل عليه معرفة ذلك، لارتباطه المباشر بأهم شيء في حياته، وهو امتثال التكاليف الشرعية.

أما عناصر البحث فهي:

* مفهوم التقليد.
* تاريخ التقليد الشرعي.
* حكم التقليد الشرعي.
* موارد التقليد الشرعي المقلد وشروطه.
* مرجع التقليد.
* التخيير في التقليد.
* التبعيض في التقليد.
* العدول في التقليد.

هذا، وأسأله سبحانه أن ينفع به ويثيب عليه، إنه تعالى ولي التوفيق وهو الغاية.

عبد الهادي الفضلي

الدمام ـ دارة الغريين

في ٢٩/ ١١/ ١٤١٨ هـ


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مفهوم التقليد

التعريف:

كلمة «تقليد» مصدر الفعل المضعف: «قلّد، يقلّد» ـ بتشديد اللام ـ.

وهي من الكلم المحظوظة، فبالإضافة إلى معناها العام، وهو المعنى اللغوي والاجتماعي (العرفي)، تملك أكثر من معنى خاص كمصطلح علمي، وكالتالي:

في اللغة:

إن خلاصة ما ذكره المعجميون العرب لكلمة «تقليد» مما يرتبط بمعنى المصطلح الشرعي أو يلابسه، هي:

١ - لُبْسُ القلادة:

يقال: تقلدت المرأة القلادة، أي لبست القلادة. (To wear a necklace).

٢ - حَمْلُ السيف:

تقول: تقلد الرجل سيفه، أي احتمل الرجل سيفه (To gird oneself with a sword).

٣ - توليةُ المنصب أو السلطة: (Investiture):

يقال: تقلد الأمرَ (To take upon oneself) إذا تولاه.

٤- الاتِّباع والاقتداء: (Copying):

جاء في « الصحاح »، في مادة « قلد »: « القلادة التي في العنق، وقلدت المرأة فتقلدت هي.

ومنه: التقليد في الدين، وتقليد الولاة الأعمال.

وتقليد البدنة: أن يعلق في عنقها شيء ليعلم أنها هدي.

ويقال: تقلدت السيف، وقال الشاعر:

يا ليت زوجك قد غدا متقلداً سيفاً ورمحا

أي: حاملاً سيفاً ورمحاً ».

وفي معجم « لاروس »: « والتقليد: الاتباع من غير نظر وتأمل في الدليل.

والتقليد: اقتداء شخص بآخر في أعماله وأطواره ».

وفي « التعريفات »: « التقليد: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقدا للحقِّيَّة فيه، من غير نظر وتأمل في الدليل، كان هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه.

التقليد: « عبارة عن قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل ».

في العرف:

وهذه المعاني التي ذكرها المعجم العربي هي المعاني العرفية لكلمة « تقليد » عند أبناء المجتمع العربي.

ومن التقليد، بمعنى تطويق العنق بالقلادة، أخذوا معنى تحميل المسؤولية.

ومن ذلك قول السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، في خطبتها لنساء المهاجرين والأنصار عندما عدنها وهي مريضة: « لا جرم، لقد قلدتهم ربقتها وحمّلتهم أوقتها ».

والربقة: الحبل، والأوقة: الثقل.

أي لقد طوّقت عنقهم بمسؤوليتها، وحملتهم تبعتها.

ومن تقليد السيف أخذوا معنى حمل الشيء وتحمل مسؤوليته.

ومن ذلك قول الإمام، أمير المؤمنين عليه السلام، في عهده لمالك الأشتر، واليه على مصر، في شأن العمال والموظفين: «فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانة اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك اكتفيت بذلك شاهدا فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثم نصبته بمقام المذلة، ووسمته بالخيانة، وقلدته عار التهمة».

أي وحملته عار التهمة وما يترتب عليها من تبعات.

في الفلسفة:

أومأتُ إلى أن كلمة «تقليد» أُخذت مصطلحاً في أكثر من حقل معرفي، ومن هذه الحقول المعرفية حقل الفلسفة.

فقد جاء في «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ما نصه:

«تقليد Tradition: عُرْفٌ ينتقل من جيل إلى جيل، وأوضح ما يكون في السلوك الاجتماعي أو في الحياة الروحية.

ويطلق اللفظ الأجنبي (يعني Tradition) أيضاً على ما يسمى «المأثور»، وهو تعليم شفوي أو كتابي يوضح الماضي ويعتد به في الحاضر.

ويشير المعجم، بقوله: «ويطلق اللفظ..»، إلى التقليد عند النصارى واليهود الذي يراد به «ما تسلموه وتداولوه خلفا عن سلف، جيلاً بعد جيل، من العقائد وشعائر الديانة، مشافهة مما لم يدون في كتبهم المنزلة»[1].

(١) محيط المحيط، مادة (قلَّد).

في علم الاجتماع:

يعرّف «معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية» التقليد Usage بأنه «سلوك، أو نمط سلوكي يقبله المجتمع دون دوافع أخرى عدا التمسك بسنن الأسلاف».

ومن هذا ما نعاه القرآن الكريم على الجاهليين بقوله تعالى:

ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

ـ وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ، قَالُواْ: حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤).

في الأدب:

والتقليد Imitation ـ أدبياً ـ: «اتخاذ أثر فني نموذجاً والنسج على منواله، إما من حيث المضمون، وإما من حيث الأسلوب، وإما من حيث الاثنان معاً»[١].

أمّا التقاليد Traditions ـ أدبياً ـ فهي «مناهج وأساليب متبعة في تحقيق الأثر وفي مضمونه.

ومأخوذة عادة من السلف جيلاً بعد جيل، بحيث تصبح مع مرور الزمن ميزة عضوية في أدب من الآداب أو فن من الفنون.

ويعتبر التحرر منها، أو الابتعاد عنها، خروجاً عن السنة المسلم بها، أو ثورة على التراث المتوارث.

(١) المعجم الأدبي لعبد النّور، ص ٧٦.

ومن احترام التقاليد والتقيد بها يتشابه الأدباء والفنانون ويؤلفون جماعات متوافقة في فهمها للصنيع وفي إبرازه، وينشئون ما يطلق عليه تارة اسم المذاهب، وتارة أخرى اسم المدارس»[1].

في الشرع:

ونعني، بهذا العنوان، استخدام كلمة «تقليد»، أو إحدى مشتقاتها، في النصوص الشرعية من آيات قرآنية أو أحاديث مروية عن المعصومين.

وذلك لأن التقليد موضوع فلابدّ من التماس معناه في ـ البدء ـ من الشرع، فإن لم نعثر على شيء من هذا التمسناه من العرف.

ولأنه قد يقر الشرع المفهوم العرفي ويطبق عليه حكمه، وقد يقره مع التهذيب، وقد لا يقره، لابدّ من معرفة المفهوم العرفي للمقارنة بينه وبين المفهوم الشرعي لنكون على جلية من واقع الموضوع، وقد تقدم منا معرفة مفهوم التقليد عند العرف، فلنحاول معرفته في النصوص الشرعية:

في القرآن:

ورد في القرآن الكريم من مشتقات كلمة «تقليد»:

ـ كلمة «القلائد» في موضعين، هما:

١ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ وَلاَ الشَّهْرَ الحَرَامَ وَلاَ الهَدْيَ وَلاَ القَلاَئِدَ﴾ (المائدة: ٢).

٢ - ﴿جَعَلَ اللهُ الكَعْبَةَ البَيْتَ الحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الحَرَامَ وَالهَدْيَ وَالقَلاَئِدَ﴾ (المائدة: ٩٧).

---

(١) م. س، ص ٧٥.

والقلائد: هي البدن التي يعلق في أعناقها شيء من الجلد، أو لحاء الشجر، أو نحوه، ليعلم أنها هدي يسوقه الحاج معه لينحره يوم النحر كنسك من مناسك الحج.

وعطف القلائد على الهدي من باب عطف الخاص على العام «تشريفاً لذوات القلائد وتنويهاً بشأنها»[1].

ـ وكلمة «مقاليد» في موضعين أيضاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ في سورة الزمر: ٦٣ وسورة الشورى: ١٢.

ومقاليد السموات والأرض هي مفاتيح خزائنها.

وكما ترى: ليس في الكلمتين «القلائد» و«مقاليد» علاقة بما نبحث عنه هنا.

وعليه: فالقرآن الكريم لم يستخدم كلمة «تقليد»، أو أحد مشتقاتها، بالمعنى المبحوث عنه هنا.

نعم، جاء فيه نعيه على أهل الجاهلية اتباعهم الأعمى لأسلافهم، ذلك الاتباع الذي لم يقم على حجة ولم يدعمه برهان، كما في أمثال الآيتين المتقدمتين اللتين ذكرناهما كشاهد لمعنى التقليد في المصطلح الاجتماعي.

وكل ما نستطيع أن نفيده، من هذه الآيات، أن التقليد على نوعين، هما:

١ـ التقليد الباطل: وهو الذي لم يقم على حجة شرعية.

٢ـ التقليد الحق: وهو الذي يقوم على حجة شرعية.

أما استخدام كلمة «تقليد»، كمصطلح شرعي لا نقوى على أن نقول أنها تستفاد مما ذكر إلاّ على طريق الاستنتاج لا الاستقراء، والمصطلحات لا تستفاد إلاّ عن طريق الاستقراء.

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة: قلد.

في السنة الشريفة:

أما الحديث الشريف فقد وردت فيه الكلمة، ومن مشتقاتها ما يمكننا الاستشهاد به واستفادة المصطلح الشرعي منه.

ومنه ما جاء في الروايات التالية:

ـ كتاب «الوسائل»، الباب ٢٠ من الأطعمة والأشربة المحرمة الحديث (٢) عن محمد بن الحسن (الطوسي) عن بعض أصحابنا عن إبراهيم بن خالد عن عبد الله بن وضاح عن أبي بصير: قال: «دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده، فقالت: ـ جعلت فداك ـ إنه يعتريني قراقر في بطني، وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق!

فقال: ما يمنعك من شربه؟!

فقالت: قد قلدتك ديني.

فقال: فلا تذوقي منه قطرة.

ـ كتاب «الاحتجاج» (ص ٤٥٦ ـ ٤٥٨) قال مؤلفه أبو منصور الطبرسي: وبالإسناد الذي مضى ذكره عن أبي محمد العسكري عليه السلام[1]، في قوله

---

(١) يعني به الإسناد الذي ذكره في مقدمة كتابه المذكور:
عن أبي جعفر مهدي بن أبي حرب الحسيني المرعشي، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الدوريستي، عن أبيه محمد بن أحمد، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الصدوق)، عن أبي الحسن محمد بن القاسم المفسر الإسترابادي، عن أبي يعقوب يوسف بن محمد بن زياد وأبي الحسن علي بن محمد بن سيار، عن الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري (عليه السلام).
وهو سند روايته للتفسير المنسوب للإمام العسكري (عليه السلام).
ونسبة التفسير المذكور للإمام العسكري (عليه السلام) موضع خلاف بين علمائنا من حيث النفي والإثبات.
ويرجع سبب الاختلاف عند بعضهم إلى عدم اعتباره السند المذكور، لجهالة محمد =

= بن القاسم، المفسر الإستراباذي، أو لتضعيفه من قبل ابن الغضائري، وجهالة من روى عنهما مباشرة، وهما ابن زياد وابن سيار.

وعند بعضهم الآخر لقضايا تاريخية وأخرى عقائدية ذكرت في التفسير لا يعتقد صدورها من المعصوم، لما فيها من الغلو أو ما يشبهه، وعند غيرهم لورود الحديث في التقليد بأصول الدين، فلا علاقة له بما نحن فيه.

وفي الطرف الآخر، اعتمد الآخرون اعتماد الشيخ الصدوق عليه بالقدر الذي يرتفع به إلى مستوى توثيق الإستراباذي والوثوق بروايته.

وقد تناول موضوع نسبة التفسير إلى الإمام العسكري (عليه السلام) بالبحث المناسب كل من:

الميرزا النوري في خاتمة المستدرك عند حديثه عن المفسر الإستراباذي، واختار صحة نسبة التفسير.

وشيخنا الطهراني في (الذريعة) عند حديثه عن (تفسير العسكري)، وصحّح النسبة أيضاً.

وذكر كل منهما أسماء العلماء النافين للنسبة والعلماء المثبتين لها.

والذي يهمنا أن نشير إليه - هنا - هو أن التفسير المذكور له سند آخر ذكره ابن شهراشوب في (المناقب)، كما نقل عنه ذلك في (المستدرك) و(الذريعة) ينتهي إلى الحسن بن خالد البرقي، وهو ثقة.

وقال في (معالم العلماء): «الحسن بن خالد البرقي أخو محمد بن خالد، من كتبه: تفسير العسكري من إملاء الإمام (عليه السلام) ماية وعشرون مجلدة».

ومن الغريب أن ابن الغضائري الذي نُقل عنه تضعيف الإستراباذي قد جاء اسم الإستراباذي في إسناد المحقق الكركي في إجازته للقاضي صفي الدين عيسى، راوياً عن الصدوق عن المفسر الإستراباذي عمن روى عنهما عن الإمام العسكري.

ونص الإسناد هو: «المحقق الكركي عن أحمد بن فهد عن محمد بن معية عن علي بن عبد الحميد بن فخار الحسيني عن والده عبد الحميد عن علي بن العريضي عن محمد بن شهراشوب عن محمد بن معبد العلوي الحسني، كلاهما عن الشيخ الطوسي عن ابن الغضائري عن الصدوق عن محمد بن القاسم المفسر الجرجاني عن يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار عن الإمام العسكري».

وهذا مما يدعونا إلى التشكيك في صحة نسبة التضعيف لابن الغضائري.

وقد يكون هذا لعدم صحة نسبة كتاب (الضعفاء) إليه كما هو رأي غير واحد من = علمائنا.

تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ﴾ ـ (البقرة: ٧٨) ـ: إن الأمي منسوب إلى أمه، أي هو كما خرج من بطن أمه، لا يقرأ ولا يكتب (لا يعلمون الكتاب) المنزل من السماء ولا المتكذب به، ولا يميزون بينهما. (إلاّ أماني)، أي إلاّ أن يقرأ عليهم ويقال لهم: إن هذا كتاب الله وكلامه، لا يعرفون إن قرئ من الكتاب خلاف ما فيه. (وإن هم إلاّ يظنون) أي ما يقرأ عليهم رؤساؤهم من تكذيب محمد ﷺ في نبوته وإمامة علي عليه السلام سيد عترته، وهم يقلدونهم مع أنه (محرم عليهم) تقليدهم.

﴿فَوَيْلٌ لِلذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ، ثُمَّ يَقُولُونَ: هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ...﴾ (المائدة: ٧٩): هذا لقوم من اليهود، كتبوا صفة زعموا أنها صفة محمدَ ﷺ وهي خلاف صفته، وقالوا للمستضعفين منهم: هذه صفة النبي المبعوث في آخر الزمان: إنه طويل، عظيم البدن والبطن، هدف[1] أصهب الشعر، ومحمد ﷺ بخلافه، وهو يجيء بعد هذا الزمان بخمسمئة سنة، وإنما أرادوا بذلك أن تبقى لهم على ضعفائهم رياستهم، وتدوم لهم إصابتهم، ويكفوا أنفسهم مؤونة خدمة رسول الله ﷺ وخدمة علي وأهل بيته وخاصته، فقال الله عزّ وجلّ: ﴿فَوَيْلٌ لَـهُم مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ، وَوَيْلٌ لَـهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ من هذه الصفات

=/ وعلى أية حال: إن هذا التفسير لا يختلف حاله، من حيث محتوياته، عن كتب الحديث الأخرى أمثال الكافي والتهذيب، ففيه ما يقبل بلا تأويل، ومنه ما يقبل مع التأويل، وفيه ما لا يقبل.

والاعتماد، في تحقيق الحال على القرائن، وهو ما لوّح إليه الشيخ الأنصاري في رسالته (الاجتهاد والتقليد) عند استشهاده بحديث التقليد المذكور في أعلاه نقلاً عن التفسير المذكور بقوله: «دلّ هذا الخبر الشريف اللايح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب، وإن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب. فافهم».

فالمدار، في تقييم الرواية، هو الوثوق بالصدور، سواء كان هذا عن طريق الوثوق بالراوي أو عن طريق القرائن المصاحبة أو الملابسة للراوية.

(١) الهدف (بكسر الهاء وسكون الدال المهملة بعدها فاء): الرجل الجسيم الطويل العنق.

المحرفات والمخالفات لصفة محمد ﷺ وعلي: الشدة لهم من العذاب في أسوأ بقاع جهنم، وويل لهم: الشدة في العذاب ثانية، مضافة إلى الأولى، بما يكسبونه من الأموال التي يأخذونها إذا ثبتوا عوامهم على الكفر بمحمد رسول الله ﷺ والجحة لوصيه وأخيه علي بن أبي طالب عليه السلام ولي الله.

ثم قال: قال رجل للصادق: فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب إلاّ بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره، فكيف ذمهم بتقليدهم، والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلاّ كعوامنا يقلدون علماءهم؟

فقال: بين عوامنا وعلمائنا وعوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة، وتسوية من جهة.

أما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم.

وأما من حيث افترقوا فلا.

قال: بين لي يا ابن رسول الله!

قال عليه السلام: إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه، وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم، وظلموهم من أجلهم، وعرفوهم يقارفون المحرمات، واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق، لا يجوز أن يصدق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوه ومن قد علموا أنه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه في حكايته، ولا العمل بما يؤديه إليهم عمن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ إذ كانت دلائله أوضح من أن تخفى، وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً، وبالترفق بالبر والإحسان على من تعصبوا له وإن كان للإذلال والإهانة مستحقاً.

فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فإنه من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة العامة فلا تقبلوا منا عنه شيئاً ولا كرامة.

وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره بجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم.

وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم.

ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا، يتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا، وينتقصون بنا عند نصابنا، ثم يضيفون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيتقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا، فضلوا وأضلوا، وهم أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن علي عليه السلام وأصحابه، فإنهم يسلبونهم الأرواح والأموال، وهؤلاء علماء السوء الناصبون المتشبهون بأنهم لنا موالون، ولأعدائنا معادون، ويدخلون الشك والشبهة على ضعفاء شيعتنا فيضلونهم ويمنعونهم عن قصد الحق المصيب، لا جرم أن من علم الله من قلبه من هؤلاء القوم أنه لا يريد إلاّ صيانة دينه وتعظيم وليه لم يتركه في يد هذا

المتلبس الكافر، ولكنه يقيض له مؤمنا يقف به على الصواب، ثم يوفقه الله للقبول منه، فيجمع الله له بذلك خير الدنيا والآخرة، ويجمع على من أضله لعناً في الدنيا وعذاب الآخرة.

ثم قال: قال رسول الله: «أشرار علماء أمتنا، المضلون عنا، القاطعون للطرق إلينا، المسمُّون أضدادنا بأسمائنا، الملقبون أندادنا بألقابنا، يصلون عليهم وهم للعن مستحقون، ويلعنوننا ونحن بكرامات الله مغمورون، وبصلوات الله وصلوات ملائكته المقربين علينا عن صلواتهم مستغنون».

ثم قال: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: من خير خلق الله بعد أئمة الهدى ومصابيح الدجى؟

قال: العلماء إذا صلحوا.

قيل: فمن شرار خلق الله بعد إبليس وفرعون ونمرود، وبعد المتسمين بأسمائكم، والمتلقبين بألقابكم، والآخذين لأمكنتكم والمتأمرين في ممالككم؟

قال: العلماء إذا فسدوا، هم المظهرون للأباطيل، الكاتمون للحقائق، وفيهم قال الله – عز وجل–: ﴿أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ إلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ﴾ ـ (البقرة: ١٥٩) ـ....».

ـ الوسائل: باب ١٠ من كتاب القضاء (صفات القاضي)، حديث ٢: وعن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن إبراهيم بن محمد الهمداني، عن محمد بن عبيدة، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: يا محمد أنتم أشد تقليداً أم المرجئة؟

قال: قلت: قلدنا وقلدوا.

فقال: لم أسألك عن هذا.

فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول.

فقال أبو الحسن عليه السلام: «إن المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلدوه، وإنكم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته، ثم لم تقلدوه، فهم أشد منكم تقليداً».

استعملت، في هذه الروايات، عدة ألفاظ ذات علاقة بما نحن في صدده من البحث عن المصطلح الشرعي، وهي كالتالي:

في الرواية الاولى: قلدتك.

وفي الرواية الثانية: تقليدهم، تقليدهم، يقلدون، تقليدهم، قلدوا، قلد، التقليد، يقلدوه.

وفي الرواية الثالثة: تقليداً، قلدنا، قلدوا، قلدوه، تقلدوه، تقليداً.

فمجموع ما استعمل من كلمة «تقليد» ستة، ومن مشتقاتها تسعة، وفي سياق يمكننا أن نستخلص منه النتائج التالية:

١- أن كلمة «تقليد» ومشتقاتها كانت شائعة الاستعمال في عصور التشريع الإسلامي منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وحتى عهد الإمام الحسن العسكري، ونهاية الغيبة الصغرى ـ كما سيأتي.

وهكذا مدة تجاوزت القرنين من الزمن كافية لاستقرار المصطلح.

٢- أنها استعملت في ما لها من معنى لغوي عرفي (اجتماعي)، وهو الاقتداء مصحوباً بتحميل مسؤولية الخطأ الشخصَ المقتدى به.

وكما قدمنا: لا يضير ما قيل حول أسانيد هذه الروايات من ضعف بسبب الإرسال أو غيره، لأن عليها من ظلال الصدق ما يشفع لقبولها.

٣- أن هذه الروايات وأمثالها لم تحدد معنى التقليد، ولذا حملناها على المعنى اللغوي العرفي.

ومن ـ هنا ـ أيضاً حاول الفقهاء تحديد معنى التقليد، بعضهم للسبب

الذي ذكرته، وبعضهم لعدم اعتماده الروايات لما فيها من وهن في السند حسب رأيه.

٤- أن الروايات لم تفرق بين التقليد الذي يعني الرجوع إلى المعصوم، والتقليد الذي يعني الرجوع إلى الفقيه، لأن ذلك الفرق لم يستبن من ناحية علمية إلاّ بعد رسوخ واستقرار التعريف الفقهي لمصطلح التقليد.

فالتقليد ـ فقهياً ـ وكما سيأتي ـ مجاله الأحكام الظنية، إذ لا تقليد ولا اجتهاد في اليقينيات البديهية.

وبتعبير آخر: التقليد الفقهي لا يكون إلاّ في النتائج الاجتهادية، وهي الفتاوي التي يتوصل إليها الفقيه من طريق الاجتهاد.

وهي ـ بطبيعتها ـ نتائج ظنية.

والمعصوم ـ عندنا نحن الإمامية ـ ليس بمجتهد، وما يعطيه من أحكام هي أحكام يقينية لا تخطئ الواقع المطلوب.

وستبين هذا أكثر مما يأتي.

هذه أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من الروايات المذكورة وأمثالها.

وعلينا الآن أن نكون مع فقهائنا في تعريفاتهم العلمية لمصطلح التقليد.

في الفقه:

سيأتينا، تحت عنوان «تاريخ التقليد»، أن موضوع التقليد، بدأ بحثاً أصولياً، وفي عهد متأخر، يسبق عصرنا هذا مباشرة أو بقليل، تحول بحثاً فقهياً.

وإخال أن هذا التحول كان من السيد اليزدي في رسالته العلمية الموسومة بـ« العروة الوثقى ».

وبسبب هذا سوف تأتي المصادر التي ننقل عنها تعريفات المصطلح

أصولية وفقهية، وآصرة القرابة بينهما من الوثوق بمكان وثيق.

ومع هذا لا يزال بعض المؤلفين الأصوليين يدرجون مبحث الاجتهاد والتقليد في كتبهم الأصولية.

فمن تعريفات الأصوليين:

١- العلامة الحلي في «النهاية»: «التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة».

٢- الشيخ حسن العاملي في «المعالم»: «التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة».

٣- الشيخ محمد كاظم الخراساني في «الكفاية»: «التقليد: وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقاديات، تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه».

٤- الشيخ أبو الحسن المشكيني في «حاشية الكفاية»: «هو أخذ قول الغير من غير برهان».

٥- الميرزا حسن البجنوردي في «المنتهى»: «فحقيقة التقليد ـ الذي قامت الأدلة على وجوبه على العامي ـ ليس إلاّ تطبيق عمله على فتوى من يجب تقليده أو يجوز».

٦- السيد محمد تقي الحكيم في «الأصول العامة»: «الرجوع إلى الغير إذا كان عالماً والاعتماد على قوله».

٧- الميرزا علي المشكيني في «تحرير المعالم»: «التقليد: هو العمل بقول الغير من غير سؤال عن دليله وحجته كأخذ العامي قول المفتي والمريض قول الطبيب».

ومن تعريفات الفقهاء:

١- السيد محمد كاظم اليزدي في «العروة الوثقى»: «التقليد: هو

الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعدُ، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقيق التقليد».

٢- الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي في «تعليقة العروة»: «متابعة المجتهد في العمل بأن يكون معتمداً على رأيه في العمل».

٣- الشيخ علي آل صاحب الجواهر في «حاشية العروة»: «لا يكفي الالتزام بل لا بد من العمل».

٤- الميرزا محمد حسين النائيني في «تعليقة العروة»: «لا إشكال في تحققه بالعمل بفتواه (يعني المجتهد).

وفي تحققه بتعلم الفتوى للعمل بها إشكال.

أما الالتزام وعقد القلب وأخذ الرسالة ونحو ذلك فالأقوى عدم تحققه بشيء من ذلك».

٥- السيد صدر الدين الصدر في «تعليقة العروة»: «تطبيق العمل على رأي الغير».

٦- الشيخ محمد تقي البروجردي في «نهج الهدى في التعليق على العروة الوثقى»: «مجرد العمل على طبق فتوى الغير».

٧- السيد محسن الحكيم في «تعليقات العروة»: «بل هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد».

وفي «منهاج الصالحين»: «التقليد: هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد، سواء التزم المقلد بذلك في نفسه أم لم يلتزم».

٨- السيد محمد كاظم الشريعتمداري في «تعليقات العروة»: «بل هو الاستناد إلى رأي المجتهد في مقام العمل».

٩- السيد محمد هادي الميلاني في «تعليقات العروة»: «بل هو التعلم

لأجل العمل».

١٠ - السيد أحمد الخونساري في «تعليقات العروة»: «الأقوى عدم تحقق التقليد إلاّ بالالتزام مع العمل».

١١ - السيد أبو الحسن الرفيعي في «تعليقات العروة»: «لا يخفى أن تفسيره بالالتزام أو بأخذ قول الغير بعيد، لأن التقليد في اللغة هو حمل القلادة في العنق ـ كما في الأشعار والتقليد في الحج ـ ومعناه العرفي هو نفس العمل على طبق رأي الغير».

١٢ - السيد محمود الشاهرودي في «تعليقات العروة»: «لا إشكال في تحققه بالعمل بفتواه (يعني فتوى المجتهد)، وفي تحققه بتعلم الفتوى للعمل إشكال».

١٣ - السيد روح الله الخميني في «تعليقات العروة»: «بل هو العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد».

وفي «تحرير الوسيلة»: «التقليد: هو العمل مستنداً إلى فتوى فقيه معين».

وفي «زبدة الأحكام»: «التقليد: هو العمل مستنداً إلى فتوى الفقيه».

١٤ - السيد شهاب الدين المرعشي النجفي في «تعليقات العروة»: «ليس التقليد إلاّ الالتزام والبناء على تبعية رأي المجتهد في مقام العمل، كما هو مقدم على العمل».

١٥ - السيد أبو القاسم الخوئي في «تعليقات العروة»: «بل هو الاستناد إلى فتوى الغير في العمل».

وفي «منهاج الصالحين»: «التقليد: هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد. ولا يتحقق بمجرد تعلم فتوى المجتهد ولا بالالتزام بها من دون عمل».

وفي «المسائل المنتخبة»: «التقليد: هو الاستناد في مقام العمل إلى فتوى المجتهد».

١٦ - السيد عبد الأعلى السبزواري في «منهاج الصالحين»: «التقليد: هو مطابقة العمل لرأي من يصح الاعتماد على رأيه من المجتهدين».

وفي (جامع الأحكام الشرعية): «التقليد: مطابقة العمل لرأي المجتهد».

١٧- الشيخ محمد علي الأراكي في «تعليقات العروة»: «بل الظاهر كونه متابعة المجتهد في العمل بأن يكون مستنداً في عمله إلى رأي المجتهد».

وفي «المسائل الواضحة»: «التقليد في الأحكام: هو العمل برأي المجتهد... أي أن يأتي بعمله استناداً إلى فتواه».

وفي «زبدة الأحكام»: «الظاهر أن التقليد متابعة المجتهد في العمل بأن يكون المكلف مستنداً في عمله إلى رأي المجتهد».

١٨- الشيخ محمد الفاضل اللنكراني في «حواشي العروة»: «التقليد: هو العمل عن استناد.

ولا دليل على وجوب الالتزام على العامي، ولا على مدخليته في ترتب شيء من الأحكام».

وفي «الأحكام الواضحة»: «التقليد: هو العمل المستند إلى قول مجتهد معين».

١٩- السيد رضا الصدر في «الاجتهاد والتقليد»: «تطبيق العمل مع رأي الغير».

٢٠- الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في «تعليقات العروة»: الاستناد العملي إلى قول المجتهد.

فلا يكفي فيه مجرد الالتزام قلباً، أو مع أخذ الفتوى أو أخذ الرسالة بانياً على العمل.

ولكن الأحكام الشرعية لا تدور مدار هذا العنوان (يعني عنوان التقليد) لعدم وروده في الكتاب ولا السنة إلاّ في رواية ضعيفة (يعني بها رواية التفسير المنسوب للإمام العسكري).

بل الأدلة تدل مطابقة والتزاماً على «حجية قول المجتهد للعامي».

٢١- السيد حسن القمي في «تعليقات العروة»: «الظاهر أن التقليد في الأحكام هو قبول فتوى المجتهد من دون مطالبة الدليل بالعمل بفتواه أو تعلم فتواه مع الالتزام به».

٢٢- السيد أبو الحسن الأصفهاني في «وسيلة النجاة»: «التقليد المصحح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوى مجتهد معين.

ويتحقق بأخذ المسائل منه للعمل بها، وان لم يعمل بعدُ بها».

٢٣- السيد آغا حسين البروجردي في «المسائل الفقهية»: «هو العمل برأي المجتهد في أحكام الدين».

٢٤- الشيخ محمد حسن المظفر في «وجيزة المسائل»: «التقليد: هو متابعة المجتهد في رأيه والأخذ بفتواه».

٢٥- الشيخ مرتضى آل ياسين في «بلغة الراغبين»: «التقليد: هو بناء العامي على أن فتوى المجتهد الذي يريد الرجوع إليه هي حكم الله في حقه، سواء أعمل بها أم لم يعمل».

٢٦- السيد محمد الحسني البغدادي في «هداية الأنام»: «التقليد المصحح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوى مجتهد معين».

وفي «خير الزاد ليوم المعاد»: «التقليد: هو العمل بفتوى مجتهد معين عقيب الالتزام».

٢٧- السيد محمد باقر الصدر في «الفتاوى الواضحة»: «التقليد: قدوة وأسوة».

ويتحقق بمجرد العمل، أو بمجرد الجزم والعزم على العمل ـ عند الحاجة إلى العمل ـ بقول مجتهد معين.

فأحد هذين كافٍ في صحة التقليد ووافٍ في جواز البقاء عليه بعد موت المقلَّد».

٢٨- الشيخ محمد طاهر الخاقاني في «رسالة الهدى»: «وليس التقليد هو الالتزام النفسي ولا مجرد العمل على طبق الفتوى، بل هو العمل على طبق فتوى الفقيه على وجه الاستناد إلى فتواه».

٢٩ السيد ميرزا عبد الهادي الشيرازي في «وسيلة النجاة»: «التقليد: هو العمل مع الاستناد بفتوى مجتهد معين».

٣٠- السيد ميرزا مهدي الشيرازي في «الوجيزة»: «التقليد: هو العمل بقول المجتهد الجامع للشرائط».

٣١- الشيخ محمد إبراهيم الكرباسي في «منهاج المتقين»: «التقليد: هو عبارة عن مطابقة العمل لفتوى من يرجع إليه».

٣٢- السيد محمد رضا الكلبايكاني في «مختصر الأحكام»: «يتحقق التقليد بتعلم فتوى المجتهد للعمل بها».

٣٣- السيد محمد الحسيني الروحاني في «المسائل المنتخبة»: «التقليد: هو الالتزام بالعمل بفتوى المجتهد».

٣٤- الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي في «عمدة المتفقه»: «الأقوى أن التقليد هو العمل على وفق فتوى المجتهد عن قصد والتفات».

٣٥- الشيخ ميرزا جواد التبريزي في «المسائل المنتخبة»: «التقليد: هو الاستناد في مقام العمل إلى فتوى المجتهد».

٣٦- السيد علي السيستاني في «المسائل المنتخبة»: «التقليد: ويكفي فيه تطابق العمل مع فتوى المجتهد الذي يكون قوله حجة في حقه فعلاً، مع إحراز مطابقته له».

٣٧- السيد محمد حسين فضل الله في «المسائل الفقهية»: «الظاهر أن التقليد ـ بالمعنى المصطلح ـ هو الالتزام بفتوى المجتهد».

٣٨- السيد عز الدين بحر العلوم في «التقليد في الشريعة الإسلامية»:

«هو التبعية في الشؤون الدينية، حيث يقلد المكلف من هو جامع لشروط الاجتهاد، فيتبعه في أحكامه ويوشحه بها كما يوشح العنق بالقلادة».

إن هذه العينة، المؤلفة من خمسة وأربعين تعريفاً، تؤلف النموذج الممثل الذي يضم كل المعاني التي ذكرها الفقهاء لمصطلح التقليد بالمستوى الذي ينفعنا من خلال استخلاص النتائج في الوصول إلى معنى التقليد ووظيفته.

وسوف يتم هذا بعد ذكر النتائج المشار إليها، وهي:

١ - التقليد: هو العمل وفق فتوى المجتهد.

وربما كان هو أقدم تعريف للتقليد، وقد بلغت مفرداته في قائمتنا أحد عشر تعريفاً.

٢ - التقليد: هو الالتزام النفسي بمعنى عقد القلب بالعزم على العمل وفق رأي المجتهد.

وبلغت عدة القائلين به في قائمتنا خمسة فقهاء.

٣- التقليد: هو الالتزام مع العمل.

ذهب إلى هذا السيد الخونساري.

٤ - أن التقليد يتحقق بالالتزام وحده وبالعمل وحده، وبهما معاً.

قال به السيد محمد باقر الصدر.

٥ - التقليد: هو الاستناد أو الاعتماد في مقام العمل على فتوى المجتهد.

وصل عدد مفرداته في قائمتنا إلى اثني عشر تعريفاً.

٦ - التقليد: هو مطابقة عمل العامي لفتوى المجتهد.

وعدد القائلين به في قائمتنا ستة فقهاء.

٧- التقليد: هو قبول قول الغير.

قال به ثلاثة فقهاء في قائمتنا، وهم: الآخوند الخراساني وأبو الحسن المشكيني والسيد حسن القمي.

٨- التقليد: هو تعلم فتاوى المجتهد للعمل بها.

ذهب إليه اثنان من قائمتنا، هما: السيدان الميلاني والكلبايكاني.

٩- التقليد: هو متابعة المجتهد في رأيه.

قال به الشيخ المظفر والسيد بحر العلوم من القائمة المذكورة.

١٠- التقليد: هو بناء العامي على حجية فتوى المجتهد في حقه.

وهو تعريف الشيخ آل ياسين.

ونتائج النتائج التي نخلص إليها من هذا التصنيف هي:

١ـ أن المعاني التي ذكرتها التعاريف المذكورة تلتقي عند مفهوم واحد، هو: رجوع العامي إلى الفقيه، لإيمانه بأن فتواه هي حكم الله في حقه، وهي حجة عليه في مجال امتثال التكاليف الشرعية، كما أنها حجة له في مجال الإعذار من قبل الله تعالى عند عدم إصابته الواقع المطلوب.

ذلك أن «الذي يستفاد من الأدلة هو لزوم التماس المنجز أو المعذر في كل ما يصدر عنه المكلف من فعل أو ترك، فإن حصَّل المنجز أو المعذر بجهده أجزأه، وإلاّ لزم عليه الرجوع إلى الغير إذا كان عالماً والاعتماد على قوله»[1].

٢ـ أن المستفاد من هذه التعاريف على اختلاف تعابيرها، هو أن التقليد علاقة دينية بين العامي المقلِّد والمجتهد المقلَّد، تقوم على أساس من رجوع العامي

(١) الأصول العامة، ٦٤٠.

إلى المجتهد لمعرفة فتواه ثم العمل على وفقها لأنها الحجة في حقه التي يعتمد عليها في مقام الامتثال، والتي يعتذر بها عند عدم إصابته الواقع المطلوب.

٣ـ أن هذه العلاقة ـ متى نظرنا إليها من زاوية تشريعية تخضع لاعتبار المشرّع ـ لألفيناها تتحقق بالالتزام وحده، وتتحقق بالعمل لكن مع الالتزام، كما تتحقق بالاستناد إلى الفتوى في مقام العمل، ولكن مع الالتفات لذلك.

وهذا لأن العلاقة المذكورة هي في معناها الدقيق: إيمان العامي بحجية فتوى المجتهد في حقه، وهذا المعنى يتحقق بأي واحد مما ذكر.

٤ـ أن التقليد بمعناه الشرعي يلتقي مع التقليد بمعناه العرفي، وهو رجوع الجاهل إلى العالم، وغير ذي التخصص إلى ذي التخصص، مع افتراق التقليد الشرعي عن العرفي في اعتبار حجية قول المرجع في حق العامي.

التسمية:

وسبب تسمية العلاقة الدينية المذكورة بالتقليد هو تحميل العامي مسؤولية ما يترتب على امتثالاته الشرعية طبقاً لفتوى المجتهد، إذا لم يصب الحكم المطلوب، تحميلها للمجتهد وتطويق عنقه بها.

وهو معنى التقليد الذي هو جعل القلادة في العنق.

ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج «كان أبو عبد الله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي[1] فجاء أعرابي فسأل ربيعة عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟، فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد عليه المسألة، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟، فسكت ربيعة.

(١) ربيعة الرأي: هو ربيعة بن فروخ المدني المتوفّى سنة ١٣٦ هـ، كان من أكابر فقهاء مدرسة الرأي السنية، وكانت له حلقة تدريس في مسجد النبي (صلى الله عليه وآله)، فيها تفقه الامام مالك، وفيها تخرج.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: هو في عنقه، قال أو لم يقل، وكل مفتٍ ضامن».



تاريخ التقليد الشرعي

تبينا، من تعريفنا للتقليد، أن التقليد الشرعي هو التقليد العرفي المتمثل برجوع غير العالم إلى العالم، مع فارق أن التقليد الشرعي يلتمس فيه الحجة لما يترتب عليها من تنجيز وتعذير.

وأعني بهذا أن العامي عندما يثبت لديه أن هذا الفقيه العالم بالأحكام الشرعية قد توفرت فيه الشروط التي تصحح الرجوع إليه وأخذ الأحكام الشرعية منه، وأن فتواه حجة تنجز التكليف في حقه، أي تجعله جاهزاً للامتثال، وتعطيه المجال للاعتذار أمام الله تعالى عند عدم إصابة الفتوى للواقع المطلوب، فإنه يرجع إليه وبتأثير من هذه المشروعية التي آمن بها.

وجاء هذا لأن التقليد العرفي ظاهرة بشرية عامة قامت عليها سيرة الناس (سيرة العقلاء) في جميع شؤونهم الحياتية، حيث يرجع غير العالم في كل مجال من مجالات الحياة إلى العالم.

وجاء المشرع الإسلامي، وأقر هذه الظاهرة في مجال الامتثالات الشرعية فانبثق منها مظهر من مظاهر سيرة المتشرعة (المسلمين) حيث يرجع العامي إلى المجتهد.

وتاريخ المسلمين المتشرعين (وهم المسلمون الملتزمون بالتشريع الإسلامي) أقوى شاهد على ذلك.

فقد بدأ التقليد الشرعي ـ كظاهرة شرعية اجتماعية ـ في عهد رسول الله ﷺ،

وبتخطيط منه ﷺ ثم بتطبيقه من قبل المسلمين بمرأى ومسمع منه ﷺ وتحت إشرافه وبإرشاده.

وتمثل هذا في الأشخاص الذين كان ينتدبهم ﷺ للقيام بمهمة تعليم الأحكام الشرعية في البلدان والأماكن التي أسلم أهلها في عصره.

ومن هذا بعثه ﷺ مصعب بن عمير إلى المدينة المنورة، ومعاذ بن جبل إلى اليمن.

فقد كان المسلمون، في هذه الأماكن النائية عن مقر النبي ﷺ يتعلمون الأحكام من هؤلاء الصحابة المنتدبين لهم والمبعوثين إليهم، ويعملون وفق ما يتعلمون منهم.

وكانوا (أعني المسلمين) عندما يحتاجون إلى معرفة حكم شرعي للعمل به يسألون هؤلاء ويجيبونهم ويعملون وفق ما يفتونهم به.

وهذا هو عين التقليد المقصود هنا.

في إجابة السؤال التالي: «متى وجب التقليد على المسلمين؟ وهل كان المسلمون أيام الأئمة مقلدين خصوصاً أولئك الذين كانوا في مناطق بعيدة عن الأئمة عليهم السلام؟».

قال أستاذنا السيد الخوئي: «التقليد كان موجوداً في زمان الرسول ﷺ وزمان الأئمة عليهم السلام لأن معنى التقليد هو أخذ الجاهل بفهم العالم، ومن الواضح أن كل أحد في ذلك الزمان لم يتمكن من الوصول إلى الرسول الأكرم ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام وأخذ معالم دينه منه مباشرة، والله العالم»[1].

كانت هذه هي البداية الأولى لنشوء ظاهرة التقليد الشرعي، والمظهر الأول لانبثاق سيرة المتشرعة في هذا المجال من أحضان سيرة العقلاء.

---

(١) انظر: مسائل وردود، ط٢، ص٥.

ثم استمر التقليد يتبلور مفهومه بتبلور مفهوم الاجتهاد ممثلين لهذه السيرة المتشرعية التي أشرت إليها.

يقول شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي في كتابه «عدة الأصول»: «إني وجدت عامة الطائفة (يعني الإمامية) من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا (القرن الخامس الهجري) يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتيهم العلماء فيها، ويسوغون لهم العمل بما يفتون به.

وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء، ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرتُ، وتعلم كما علمتُ، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم.

وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام، ولم يحكَ عن واحد من الأئمة عليهم السلام النكير على هؤلاء، ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه».

وهو يشير بهذا إلى ما قام به أئمتنا عليهم السلام من ترسيخ ظاهرة التقليد الشرعي، فقد روي شيء غير قليل مما يعرب عن هذا.. منه:

ـ قول أبي الحسن الهادي عليه السلام في جواب سؤال أحمد بن إسحاق:

مَن أعامل أو عمن آخذ؟

وقول مَن أقبل؟

فقال: «العمري ثقتي فما أدى إليك عني، فعني يؤدي، وما قال لك عني، فعني يقول، فاسمعْ له وأطعْ».

ـ قول أبي محمد العسكري عليه السلام لأحمد بن إسحاق عندما سأله السؤال نفسه: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني، فعني يؤديان، وما قالا لك عني، فعني يقولان، فاسمعْ لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان».

ـ وعن شعيب العقرقوفي: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟

قال عليه السلام: «عليك بالأسدي» يعني أبا بصير.

ـ وعن ابن أبي يعفور: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني ليس كل ساعة ألقاك ويمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟

قال عليه السلام: «فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً وجيهاً».

ـ وعن يونس بن يعقوب: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال عليه السلام: «أما لكم من مفزع؟، أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة البصري».

ـ وعن علي بن المسيب: قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟.

فقال عليه السلام: «من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا».

قال ابن المسيب: فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه.

ـ وعن عبد العزيز بن المهتدي ـ وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته ـ سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟.

قال عليه السلام: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن».

ـ وعن أبي علي بن راشد عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: قلت: ـ جعلت فداك ـ قد اختلف أصحابنا، فأصلي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟

قال عليه السلام: «عليك بعلي بن حديد».

قلت: فآخذ بقوله؟.

فقال: «نعم»[1].

وبعد أن رسخت فكرة التقليد الشرعي في أذهان أتباع أهل البيت، وتحققت في أفعالهم عن طريق هذه الجزئيات المتمثلة في الإرجاع إلى فقهاء معينين، باعتبار التقليد علاقة دينية تقوم على أساس من أخذ الفتوى للعمل على وفقها:

ـ أعطى الإمام العسكري عليه السلام المبدأ العام أو القاعدة الكلية للتقليد بقوله ـ المتقدم ـ: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

ـ وألزم التوقيع الشريف الذي صدر من الإمام المهدي عليه السلام بالتقليد، وأعلن نصب الفقيه للقيام بوظيفة الإفتاء ووظيفة النيابة عن الإمام عليه السلام بما للنيابة من مسؤوليات ومهام.

فقد جاء فيه: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم».

ومن هنا لم يواجه أتباع أهل البيت أية مشكلة في مجال التقليد عند الغيبة الكبرى، فكانوا يرجعون إلى الفقهاء في أعصارهم وأمصارهم، ويأخذون عنهم معالم دينهم عن وعي وبصيرة.

هذه هي خلاصة تاريخ التقليد منذ عهود المعصومين حتى عهود العلماء المجتهدين بعد الغيبة الكبرى.

---

(١) انظر: الاجتهاد والتقليد للسيد رضا الصدر، ٩١ ـ ٩٤.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حكم التقليد شرعاً

حكم التقليد:

التقليد، باعتباره فعلاً من أفعال الإنسان، لا بد من أن يكون له حكم في الشريعة الإسلامية، للقاعدة المتفق عليها عند جميع المسلمين القائلة: «إن لله في كل واقعة حكماً»، أي أن كل فعل إرادي من أفعال الإنسان له حكم في الشريعة الإسلامية.

وعلى المسلم أن يعرف ذلك الحكم ويصدر في سلوكه على وفقه.

في ضوء هذا: ما هو حكم التقليد؟

ذهب أصحابنا الإمامية إلى أن حكم التقليد لمن ليس بمجتهد هو الوجوب.

دليل الحكم:

استفاد علماؤنا هذا الحكم (أعني وجوب التقليد) من العقل والنقل.

ويمكننا أن نقسم الدليل الدال على الحكم (وجوب التقليد) إلى قسمين: دليل علمي وآخر عملي.

١ - الدليل العلمي: وهو الذي يستدل به الفقيه المجتهد من خلال دراساته العلمية وبحوثه الفقهية.

٢- الدليل العملي: وهو الذي يعتمده العامي في معرفة حكم التقليد.

وبتقسيم آخر تنقسم هذه الأدلة إلى عقلية ونقلية.

١- الأدلة العقلية:

وتتنوع إلى نوعين هما: العقل الفطري وسيرة العقلاء.

أ- العقل الفطري:

وفحواه أن الإنسان بفطرته، ومن غير حاجة إلى برهان، يدرك أن على غير العالم الرجوع إلى العالم.

وبما أنه يعلم ـ وبالضرورة والبداهة ـ أنه مكلف من قِبل الله تعالى بتكاليف شرعية شاملة لجميع أفعاله الإرادية، وأن عليه أن يمتثلها.

وكذلك يعلم ـ وبالبداهة ـ أن امتثالها يتوقف على معرفتها، ولا طريق له إلى معرفتها إلاّ بإحدى وسيلتين: الاجتهاد أو التقليد.

ولأنه ـ أعني العامي ـ ليس بمجتهد، حينئذ لا طريق أمامه إلاّ التقليد.

فالعقل الفطري، حيث يدرك الإنسان بفطرته ووجدانه أن التقليد واجب عليه، هو الدليل على وجوب التقليد ولزوم رجوع العامي إلى المجتهد.

وهذا الدليل يشترك فيه المجتهد والعامي.

فهو بالنسبة إلى المجتهد دليل علمي لأنه يستند إليه في الوصول إلى الحكم عن طريق القاعدة المنطقية التي تقول: المقدمة البديهية تنتج نتيجة بديهية.

وإذا أردنا أن نصوغ الدليل صياغة منطقية بأن نؤلفه من مقدمة بديهية تنتج نتيجة بديهية، فإننا نقول:

إن الإنسان العامي يدرك بوجدانه أنه يجب عليه أن يتعلم الحكم ليعمل

على وفقه = إذن يجب عليه أن يرجع إلى من يعرف الحكم ليتعلمه منه.

وهو بالنسبة إلى العامي سلوك عملي ترشده إليه فطرته، ويدركه بوجدانه، ويقوم به من تلقاء نفسه، شأنه شأن أي سلوك عملي آخر في حياته، حيث يرجع فيما يجهله من أشياء إلى من يعلمها.

وممن استدل بهذا الدليل الملا الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني في كتابه الأصولي «كفاية الأصول»، قال: «إن جواز التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم ـ في الجملة ـ يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل».

ب- سيرة العقلاء:

ويراد بها أن طبيعة حياة الناس، بما هم عقلاء، وعلى أساس مما تمليه عقولهم عليهم، قائمة على لزوم رجوع غير العالم إلى العالم، وغير المتخصص إلى المتخصص.

فالعامي الذي لا يعلم الأحكام الشرعية المطلوب منه امتثالها لا يخرج عن هذه السيرة العقلائية أو قل الظاهرة الاجتماعية البشرية، فبتأثير من هذا السلوك الاجتماعي العام يرجع في مجال معرفة الأحكام الشرعية إلى المجتهد.

فالتقليد الشرعي ـ الذي يتمثل في رجوع غير الفقيه إلى الفقيه ـ هو مفردة من مفردات هذا السلوك الاجتماعي العام الذي يصطلح عليه الفقهاء باسم «سيرة العقلاء».

وإلى هذه السيرة، باعتبارها دليلاً، استند جمهور الفقهاء واستدلوا بها على لزوم التقليد في حق العامي.

وتستمد هذه السيرة شرعيتها من تطبيقها في حياة المسلمين المتشرعين بإمضاء المعصوم لها، أو عدم ردعه عنها ـ كما مرّ بيانه في موضوع تاريخ التقليد الشرعي.

٢. الأدلة النقلية:

وتتنوع - هي الأخرى - إلى نوعين: القرآن والسنة.

أ- القرآن الكريم:

استدل الفقهاء على وجوب التقليد بأكثر من آية، وأهمها آية النفر: ﴿... فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وبيان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على وجوب التقليد يتلخص في أن الآية أوجبت النفر - أي الخروج إلى مراكز تعليم الأحكام الشرعية - وعلى نحو الوجوب الكفائي، وهو أن يذهب أو يبعث إلى تلكم المراكز نفر ممن يعهد بهم القدرة على تعلم الأحكام وتعليمها، وفيهم من حيث العدد الكفاية لتغطية احتياجات بلدانهم أو البلدان الأخرى التي ينتدبون إليها، ليقوموا عند رجوعهم إلى بلدانهم أو البلدان الأخرى التي ينتدبون إليها بتعليم المسلمين فيها أحكام دينهم، فالمسلمون يتعلمون منهم ويعملون وفق ما يتعلمون، ويسألونهم عن الحكم عندما يحتاجون إلى ذلك، ويعملون وفق ما يجيبونهم به.

وفي الغالب تأتي أجوبتهم تفسيراً لآية أو شرحاً لرواية على نحو الاجتهاد باستخلاص الحكم منها.

والأخذ بقول المجتهد، والعمل على وفقه، هو التقليد شرعاً.

يقول السيد البجنوردي في «المنتهى ٢/ ٦٣٢»: «إن آية النفر لها ظهور قوي في وجوب قبول قول المجتهد المنذر على العامي».

ويمكننا أن نستخلص من هذه الآية الكريمة ما يلي:

١- أن على المسلمين إقامة مراكز للدراسات الدينية.

٢- أن على أهالي كل بلد إرسال بعثات دراسية ممن بهم الكفاءة وفيهم

الكفاية إلى تلكم المراكز لتعلم الأحكام الشرعية.

٣- أن على الطلبة المبعوثين، بعد إكمال دراستهم وعودتهم إلى بلدانهم، أو ذهابهم إلى غيرها، القيام بمهمة التبليغ الإسلامي.

ب- السنة الشريفة:

استدل الفقهاء من السنة الشريفة بأمثال الأحاديث التي ذكرناها في مبحث تاريخ التقليد الشرعي، وتقدم أنها على نوعين:

١- خاصة:

وهي تلك الأحاديث التي قيلت في قضايا جزئية بالإرجاع إلى فقهاء معينين، لتطبيق هذه الظاهرة، مع استهداف أن يتحقق من خلال التطبيق شيئان آخران هما:

- تمرين المسلمين على هذه الظاهرة الشرعية التي هي التقليد.
- ولتتكون بسببه سيرة للمتشرعة في هذا المجال.

وهذه الأحاديث مثل:

ـ ما عن علي بن المسيب: قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟

فقال عليه السلام: من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.

ـ ما عن عبد العزيز بن المهتدى: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟

قال عليه السلام: خذ عن يونس بن عبد الرحمن.

٢- عامة:

وهي تلك الأحاديث التي جاءت بعد سابقتها لتعطي القاعدة العامة

للتقليد، وذكرنا منها ـ في مبحث تاريخ التقليد الشرعي ـ حديثين، هما:

ـ ما روي عن الإمام العسكري عليه السلام: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

ـ ما روي عن الإمام المهدي عليه السلام: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم».

قال في «المنتهى ٢/ ٦٣٢»: «ولا شك في أن الأخبار الصادرة عن أهل بيت العصمة: في هذا الباب ـ أي باب إفتاء العالم للعامي ـ على اختلاف ألسنتها وعمومها وخصوصها، فوق حد الاستفاضة.

وكلها تدل دلالة مطابقية أو التزامية على لزوم رجوع الجاهل إلى المجتهد الواجد لشرائط معينة».

هذه خلاصة ما استدل به العلماء على حكم التقليد من ناحية شرعية، وبطرق علمية.

أما الدليل العملي فقد أشرت إلى أن العقل الفطري كدليل على وجوب التقليد يمكن أن يستدل به بشكل علمي، ويمكن أن يتخذ دليلاً أيضاً، لا بشكل علمي، وإنما بشكل عملي تلقائي حيث يرجع الإنسان الذي لا يعرف الأحكام الشرعية إلى الفقيه الذي يعرفها ويأخذها منه ويعمل على وفقها بدافع من فطرته وما يمليه عليه وجدانه.

هذا ما نعنيه بالدليل العملي، وقد مرّ توضيحه بما يغني عن الإعادة هنا.

وهناك دليل عملي آخر، هو «سيرة المتشرعة»، وقد أوضحنا هذا أيضاً في موضوع تاريخ التقليد الشرعي، حيث أعربنا عن أن المسلمين ساروا في مجال التقليد الشرعي بسيرة العقلاء بعد أن أمضيت وأقرت من قبل المشرع الإسلامي بما تفرع منها ما اصطلح عليه بسيرة المتشرعة.

«قال في التقريرات: وبالجملة، فجواز تقليد العامي ـ في الجملة ـ معلوم

بالضرورة للعامي وغيره، وليس علم العامي بوجوب الصلاة عليه ـ في الجملة ـ أوضح من علمه بوجوب التقليد من اتحاد طريقهما في حصول العلم من مسيس الحاجة وتوفر الدواعي عليه واستقرار طريقة السلف المعاصرين للائمة والخلف التابعين لهم إلى يومنا هذا»[1].

أما كيف يتخذ منها المسلم المكلف دليلاً على وجوب التقليد؟

إن أي مسلم، عندما يبلغ مرحلة التميز من عمره التي هي قبيل سن التكليف، يعي أن هذه الظاهرة من الظواهر الدينية، ويدرك بأنها من الأساسيات والضروريات في امتثال الأوامر والنواهي الدينية.

كما يعي أن المسلمين المتشرعين قد أخذوا بهذه الظاهرة جيلاً بعد جيل بما يعطيه اليقين بضرورة الأخذ بها إن لم يكن مجتهداً.

فالوعي الوجداني عند المسلم العامي بضرورة رجوعه إلى الفقيه، وإيمانه التلقائي بقيام سيرة المسلمين (المتشرعة) على ذلك ينتج لديه ـ وبشكل بديهي ـ وجوب التقليد.

ومن هنا لا يحتاج المسلم العامي في مسألة وجوب التقليد إلى أن يقلد من المجتهدين من يفتي بها فيستند في تقليده إلى فتواه، لا لما قال الفقهاء من أن التقليد في مسألة وجوب التقليد يلزم منه الدور[2]، وهو محال، وإنما لأنه يملك

---

(١) عن مصباح المنهاج ص ٩.

(٢) قالوا: «إن أصل وجوب التقليد ليس بتقليد لاستلزامه للدور».

«فلا يمكن للعامي أن يقلد في هذه المسألة، أي يرجع إلى مجتهد استنبط وجوب رجوع العامي على المجتهد للزوم الدور، وهو توقف حجية رأي المجتهد في هذه المسألة على حجية رأيه».

وبتوضيح أكثر: إن أصل حجية تقليد المجتهد تتوقف على حجية تقليده في هذه المسألة، وحجية تقليده في هذه المسألة تتوقف على أصل حجية تقليده، فتكون النتيجة: إن أصل حجية تقليده تتوقف على أصل حجية تقليده... وهذا هو عين توقف الشيء على نفسه الذي هو الدور المحظور.

الدليل على هذا الوجوب، إلاّ أنه دليل بديهي لا يحتاج معه إلى إعمال فكر أو إطالة نظر.

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن حكم التقليد هو الوجوب.

وقد عبّر عنه بعضهم بالاستحباب، ويرجع هذا إلى أن وجوب التقليد على المسلم المكلف هو من نوع الوجوب التخييري لأن المكلف الذي هو ليس بمجتهد مخير بين الاجتهاد والتقليد، أي أن أمامه خيارين في عرض واحد من أجل الوصول إلى معرفة الحكم، وهما: إما أن يجتهد وإما أن يقلد.

والوجوب التخييري قد يطلق عليه في لغة الفقهاء واصطلاحهم اسم الاستحباب، كما نقول أن صلاة الجمعة في عصر الغيبة هي مستحبة بمعنى أنها واجبة بالوجوب التخييري بينها وبين صلاة الظهر.

أما الاحتياط ـ وهو الطريق الثالث من طرق الوصول إلى معرفة الحكم المطلوب شرعاً ـ فهو ليس خياراً في عرض الاجتهاد والتقليد، وإنما هو في طولها لأنه لا بد فيه من الاجتهاد أو التقليد.

ثم إن معرفة الحكم الشرعي، عن طريق الاحتياط، هي معرفة إجمالية لتردد الحكم لدى المحتاط بين أفراد الحكم المحتملة، بينما هي في الاجتهاد، وكذلك في التقليد، معرفة تفصيلية، لأنها متعينة في فرد واحد.

ولأن الاحتياط في طول الاجتهاد والتقليد من حيث الرتبة لم أتطرق له في مواضع تعرض له فيها بعضهم.

موارد التقليد الشرعي

يراد بموارد التقليد الشرعي المواد أو الأشياء التي يجب على العامي الرجوع فيها إلى الفقيه المجتهد ومعرفتها منه.

ولأجل أن نعرف هذه الموارد، أو المواد التي يجب التقليد فيها، لابد من التمهيد لذلك ببيان ما يحتاج إليه المكلف في مقام امتثال التكاليف الشرعية، وهو:

١ - معرفة الحكم الذي يريد أن يمتثله.
٢ - معرفة الموضوع الذي يريد أن يطبق الحكم عليه.

ولنوضح هذا بالأمثلة:

ـ السجود في الصلاة اليومية واجب:

فالسجود موضوع.

ووجوبه في الصلاة حكم.

والمطلوب من المكلف هو أن يعرف معنى السجود، وأن يعرف معنى الوجوب.

ـ شرب الماء مباح:

شرب الماء هو الموضوع.

والإباحة هي الحكم.

والمطلوب هو معرفة أن هذا السائل الذي يريد أن يشربه المكلف ماء، ومعرفة معنى الإباحة.

وباختصار:

المطلوب من المكلف في مقام الامتثال معرفة الحكم الشرعي الذي يريد المكلف أن يمتثله، ومعرفة موضوع ذلك الحكم أو ما يتعلق بموضوع الحكم كالماء بالنسبة للشرب في مثالنا المتقدم.

فإذن عندنا أحكام، وعندنا موضوعات تتعلق بها الأحكام أو بما يتعلق بها، مطلوب منا معرفتها عند الامتثال.

وهذه الأحكام على أقسام، وكذلك الموضوعات هي الأخرى على أقسام.

فما هي تلك الأقسام من الأحكام، وتلك الأقسام من الموضوعات التي يجب فيها التقليد، والتي لزم العامي أن يعرفها عن طريق رجوعه إلى المجتهد وأخذها منه؟

تنقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين: يقينية وظنية.

١- الأحكام اليقينية:

وهي تلك الأحكام الثابتة بالضرورة من الدين، ولا مجال للاجتهاد فيها.

مثل وجوب الصلاة اليومية، فإن هذا الوجوب ثابت بالضرورة والبداهة بحيث لا مجال للخلاف فيه عند المسلمين.

وسميت باليقينية لأن لدينا يقيناً بأنها أحكام شرعية صادرة عن الله تعالى.

وتسمى بالضرورية أيضاً لأن معرفة كونها أحكاماً شرعيةً ثابت عندنا بالضرورة، أي بالبداهة التي لا تحتاج معها إلى إقامة برهان أو الاستدلال عليها بدليل.

واليقين يعني انكشاف واقع هذه الأحكام أمام المكلف بالوجدان،

بالمستوى الذي لا يشك معه في أنها حكم الله في حقه المطلوب منه امتثاله.

فهذا اليقين بأنها من الله تعالى يغني عن محاولة التماس ما يثبت حجيتها لأن حجيتها قائمة بها ببركة هذا اليقين الناتج عن تلك البداهة.

٢- الأحكام الظنية:

وهي تلك الأحكام التي نظن بصدورها عن الله تعالى، أي ليس لدينا يقين بصدورها من الله تعالى.

ومعنى هذا أن واقعها لم ينكشف أمامنا، ويترتب عليه أننا نظن إصابتها للواقع المطلوب منا، وفي الوقت نفسه تحتمل عدم إصابتها للواقع المطلوب منا.

وهكذا أحكام هي الأحكام الاجتهادية التي يتوصل إليها المجتهد عن طريق اجتهاده.

ولوجود عنصر الظن بإصابتها الواقع وعنصر الاحتمال بعدم إصابتها قالوا: المجتهد قد يصيب وقد يخطئ، وهو في حالة الإصابة مأجور وفي حالة الخطأ معذور، لأن الاجتهاد طريق مشروع عقلاً ونقلاً، كما أثبتت الدراسات الشرعية ذلك.

ولأنه مشروع كان حجة فيما يتوصل إليه من أحكام.

وكانت الأحكام التي يتوصل إليها ـ هي الأخرى ـ حجة لأنها جاءت عن طريق مشروع.

أي أن الظن ـ هنا ـ من الظنون المعتبرة شرعاً، والمستثناة من حرمة العمل بالظن.

فالمجتهد ـ على أساس هذا ـ وكذلك العامي المقلد له يؤجر إن أصاب الواقع في مقام الامتثال، ويعذر إن أخطأ الواقع في مقام الامتثال.

وهنا نقول: إن مجال التقليد ومورده هو الأحكام الاجتهادية.

أما الأحكام اليقينية فلا مجال للتقليد فيها، وهي ليست من موارده.

هذا بالنسبة إلى الأحكام.

أما بالنسبة إلى الموضوعات فإنها تنقسم إلى:

١- الموضوعات الشرعية:

وهي التي تحدد من قبل الشرع كالصلاة والصوم والحج وأمثالها.

ولا طريق للمكلف العامي إلى معرفتها إلاّ بالرجوع إلى الفقيه.

إن مثل هذه الموضوعات التي تسمى بـ «الموضوعات الشرعية» أو «الموضوعات الشرعية المستنبطة»، هي ـ أيضاً ـ مما يقلد فيها العامي المجتهد، أي إنها من موارد التقليد الشرعي ومجالاته.

٢- الموضوعات العرفية:

يراد بالعرف ـ هنا ـ (أبناء المجتمع) الذين لديهم خبرة أو معرفة بتحديد وتعيين الموضوع المطلوب.

وينقسم العرف ـ في ضوء تعامل الفقهاء معه ـ إلى قسمين:

أ- العرف الحاضر:

وهو أن يكون الموضوع من الموضوعات المستعملة في الحاضر، أي عند إرادة المكلف لامتثال حكمه.

وينقسم هذا ـ حسب واقعه ـ إلى قسمين:

١ – العرف العام:

وهم أبناء المجتمع الذين تمثل الموضوعات التي يراد معرفتها عن طريقهم

ظواهر اجتماعية.

٢- العرف الخاص:

وهم المتخصصون في المجالات العلمية والأخرى العملية، كالعلماء في سائر العلوم والفنون، وكالتجار والزراع والصناع وأمثالهم، كلاً في مجاله.

ويقول الفقهاء ـ هنا ـ:

ـ إذا كان الموضوع من الموضوعات العرفية العامة لا تقليد فيه، وإنما يرجع في تحديده إلى أبناء مجتمعه، وذلك مثل تحديد أن هذا السائل المعين ماء أو غير ماء، وأن هذا الثرى (الأرض) تراب أو رمل.

ـ وإذا كان الموضوع من الموضوعات العرفية الخاصة أيضاً لا تقليد فيه، وإنما يرجع في معرفته إلى المختصين به، أمثال تحديد أن هذا المرض المعين يؤثر فيه الصوم فيوقف برأه أو يزيد فيه أو يولّد منه مضاعفات أخرى مضرة ضرراً معتدّاً به.

وهنا ـ أي في رجوع المكلف إلى العرف العام أو العرف الخاص ـ لا يصح اعتماده على ما يقوله أهل العرف إلاّ بعد حصول الوثوق والاطمئنان عنده من صحة قولهم.

ب- العرف الماضي:

ونريد به أن يكون الموضوع مما كان يعرف معناه في عصور التشريع أو العصور السابقة على عصر المكلف الذي ابتلي به ويريد معرفته، وهو لم يعد في عصره موضوعاً عرفياً.

وهذا مثل «الصعيد» الذي هو مادة التيمم، ومثل «النبيذ» عند أهل المدينة قديماً، والذي يعني ـ عندهم ـ إلقاء آحاد من التميرات في البئر ليعذب ماؤها فيستساغ شربه، وسمي بالنبيذ لأنه ينبذ في البئر أي يرمى فيها، ومثل

« القرء » الذي يطلق على حيض المرأة وطهرها.

فإن تحديد أمثال هذه الموضوعات هو من وظيفة المجتهد يرجع فيه إلى معاجم اللغة العربية وأمثالها.

ولأنها من وظيفة المجتهد تكون مورداً من موارد التقليد.

وعلى العامي أن يرجع إلى المجتهد في معرفتها.

والخلاصة:

أن التقليد يلزم في الأمور التالية:

١- الأحكام الفقهية الاجتهادية.

٢- الموضوعات الشرعية المستنبطة.

٣- الموضوعات العرفية اللغوية.

المقلِّد

بعد أن تعرفنا معنى التقليد الشرعي وتاريخه وحكمه عند أصحابنا الإمامية، وموارده ومجالاته، ننتقل إلى تعريف المقلِّد ـ بصيغة اسم الفاعل ـ وبيان الشروط التي يلزم توفرها فيه ليقع تقليده صحيحاً، وبالتالي تكون أعماله وفق تقليده هي الأخرى صحيحة.

تعريفه:

المقلِّد: هو المكلف الذي ليس بمجتهد، سواء درس العلوم التي توصل الدارس إلى رتبة الاجتهاد، ولكنه لم يجتهد، أو لم يدرس شيئاً منها، كما هو شأن عامة الناس.

ويطلق الفقهاء عليه اسم «العامي» نسبة إلى العامة في مقابل الخاصة الذين هم المجتهدون.

ومن المظنون قوياً أنهم أخذوا هذا المصطلح من الحديث الشريف المروي عن الإمام العسكري عليه السلام، والذي مرّ أن ذكرناه غير مرة.. من قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه».

يقول الشيخ الأنصاري في رسالة «الاجتهاد والتقليد»: «يجوز التقليد للعامي الصرف، والعالم غير البالغ رتبة الاجتهاد، وهو موضع وفاق»[1].

---

(١) عن التقليد في الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٧.

ويضع السيد السيستاني في «المسائل المنتخبة» النوعين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري للعامي في تقسيم مرقم فيقول: «المقلِّد قسمان:

١- من ليست له أية معرفة بمدارك الأحكام الشرعية.

٢- من له حظ من العلم بها، ومع ذلك لا يقدر على الاستنباط.

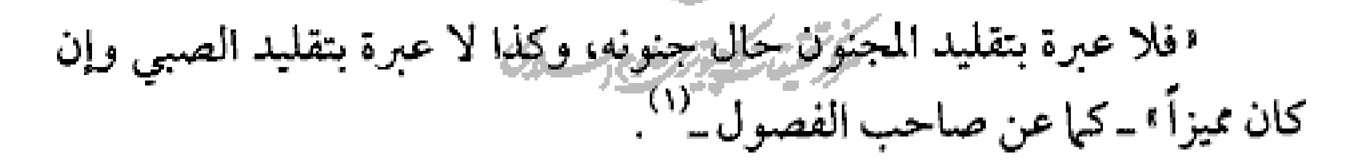
ويعبر عن القسمين بالعامي».

شروطه:

ويشترط في المقلِّد، لكي يكون تقليده صحيحاً، ومن ثم تقع أعماله الشرعية صحيحة، أن يكون:

- بالغاً.

- عاقلاً.



«فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه، وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وإن كان مميزاً» ـ كما عن صاحب الفصول ـ[1].

ولمعرفة معنى البلوغ وحدوده وإماراته، وكذلك لمعرفة معنى العقل والمراد منه هنا، يرجع إلى كتابنا «دروس في فقه الإمامية - المجلد الأول».

---

(١) م. ن.

المقلَّد (مرجع التقليد)

التعريف:

المقلَّد ـ بصيغة اسم المفعول ـ هو الفقيه الذي يرجع إليه المقلِّد «العامي» في شؤون دينه، فيأخذ الفتوى منه ويعمل على وفقها.

واصطلح عليه في لغة الفقه بـ«المجتهد» و«الفقيه» و«مرجع التقليد» و«المرجع» و«المفتي».

واشترط العلماء لصحة تقليد العامي له أن يتوفر (أعني الفقيه) على صفات معينة أو قل: على شروط خاصة.

وقد وقع بعض هذه الصفات أو الشروط موقع الاتفاق عند العلماء، ووقع البعض الآخر موضع الخلاف فقال به قوم ولم يشترطه آخرون.

وسبب الخلاف هو الاختلاف في الدليل.

الأدلة:

ولذلك لابد من إلقاء نظرة نقدية على الأدلة التي استدلوا بها لننطلق في دراستنا الآتية على ما انتهينا إليه من تعاملنا مع أدلة التقليد فيما مضى، وهي:

١- الإجماع:

والإجماع ـ كما هو معلوم ـ ينقسم في أصول فقه الإمامية إلى:

أ- تعبدي يكشف عن رأي المعصوم.

وهو لا خلاف في حجيته وصحة الاحتجاج به.

ب- مدركي يستند إلى دليل لم نقف على واقعه.

ولا خلاف في عدم حجيته وعدم صحة الاحتجاج به.

وعليه: فما هو مستوى الإجماعات التي استند إليها في اعتبار بعض شروط مرجع التقليد؟

إن إلقاء نظرة على مجموعة الإجماعات في موضوعنا هذا تسلمنا إلى أنها إجماعات مدركية، أي أنها غير تعبدية.

ولذلك سوف نستبعدها ولا نعتمد على شيء منها هنا.

٢- سيرة العقلاء:

إن سيرة العقلاء ـ هي الأخرى ـ إن لم تكن كاشفة عن رأي المعصوم لا يمكننا الاعتماد عليها والتعبد بها.

ولهذا فإن موقفنا من سيرة العقلاء يتبع موقف المشرع الإسلامي، أي حسبما تمسها يد التشريع قبولاً أو رفضاً أو تهذيباً وتعديلاً.

ولأنّا أوضحنا ـ فيما مضى ـ أن موقف المشرع الإسلامي من سيرة العقلاء في موضوع التقليد هو أن ولَّد منها ما عرف بسيرة المتشرعة، تكون سيرة المتشرعة هي التي يرجع إليها في مجال الاستدلال ومقام الاحتجاج.

٣- نصوص التقليد من آيات وروايات التي مر أن ذكرنا شيئاً منها.

ونضيف إليها ـ هنا ـ مقبولة عمر بن حنظلة، ومشهورة أو حسنة ابن

خديجة اللتين استدل بهما غير واحد من الفقهاء لإثبات بعض الشروط ونفي أخرى.

والاستدلال بهذه النصوص ينطلق من خلال ما فيها من إطلاقات أو عمومات أو خلوها منهما.

ونخلص من هذا إلى أن الدليل المعتمد هنا هو:

١- سيرة المتشرعة، وما انبثق عنها من أفكار عرفت في لغة الفقه بارتكازات المتشرعة.
٢- النصوص الشرعية من آيات أو روايات في هدي ما فيها من إطلاقات أو عمومات، أو خلوها منهما.

الشروط:

سأذكر هنا الشروط التي استفادها الفقهاء من دلالات النصوص الشرعية، والأخرى التي أفادوها من سيرة المتشرعة، وهي:

١- الاجتهاد.
٢- التمسك بمذهب أهل البيت.
٣- مستوى التدين.
٤- المستوى العلمي.
٥- الكفاءة الإدارية.
٦- الحياة.

أولاً: الاجتهاد:

يقسم الاجتهاد ـ في أصول فقه الإمامية ـ إلى قسمين:

أ- الاجتهاد المطلق:

وهو القدرة العلمية على الاستنباط الشاملة لجميع أبواب ومسائل الفقه.

أي أن المجتهد، بهذا المستوى من الاجتهاد، لديه القدرة العلمية على الاستنباط في جميع أبواب الفقه ومسائله.

وسمي بـ« المطلق » في مقابل قسيمه الآتي « الاجتهاد المتجزئ » لأنه مقيد ببعض الأبواب والمسائل دون سواها.

ب- الاجتهاد المتجزئ:

وهو القدرة العلمية على الاستنباط القاصرة على بعض أبواب الفقه ومسائله.

أي أنها مقيدة في بعض الأبواب وغير شاملة للجميع.

يقول صاحب الكفاية في تعريف الاجتهاد المتجزئ، بأنه « ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام ».

والتسمية بمتجزئ مأخوذة من الفعل « اجتزأ » يقال: « اجتزأ بالشيء » و« تجزأ به » أي اكتفى به، فكأن المجتهد المتجزئ يكتفي بهذا الاجتهاد، ولم يتوسع به ليشمل جميع أبواب الفقه.

اتفقت كلمة فقهائنا وتسالم رأيهم على جواز تقليد من كان مجتهداً مطلقاً.

واختلفوا في جواز تقليد المجتهد المتجزئ فيما اجتهد فيه من مسائل على ثلاثة أقوال، هي:

١- المنع مطلقاً:

ومن هؤلاء العلماء القائلين بالمنع السيد اليزدي، فقد جاء في « العروة الوثقى » ـ المسألة٢٢ـ: « يشترط في المجتهد أمور... وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزئ »، والسيد ميرزا عبد الهادي الشيرازي في« وسيلة النجاة »، والشيخ محمد تقي الفقيه العاملي في « عمدة المتفقه »، وغيرهم.

ويستند هذا القول إما لأحد الأمرين التاليين وإما إليهما معاً، وهما:

- استحالة الاجتهاد المتجزئ، أي أنه لا يوجد لدينا إلاّ نوع واحد من الاجتهاد وهو الاجتهاد المطلق.

ويقوم هذا على أساس أن حقيقة الاجتهاد هو أنه ملكة، والملكة: «صفة راسخة في النفس أو استعداد عقلي خاص، لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة».

وهذه الملكة ـ سواء كانت صفة نفسانية أو استعداداً عقلياً ـ لا تقبل التجزئة.

وعللوا ذلك ـ فلسفياً ـ ببساطتها فهي إمّا أن توجد أو لا توجد، وإن وجدت فإنها لا تختلف من حيث الاقتدار على الاستنباط في هذه الجزئية أو تلك.

- أن الاجتهاد المطلق هو القدر المتيقن في البين لاتفاق الفقهاء على جواز تقليد من يتصف به، واختلافهم في جواز تقليد المجتهد المتجزئ، والأخذ بالمتفق به دون المختلف فيه، أبعد عن الوقوع في محذور المخالفة.

ويقرره صاحب «التنقيح في شرح العروة الوثقى» بقوله: «وأمّا جواز الرجوع إليه (يعني المجتهد المتجزئ) فقد منع عنه الماتن بقوله: «وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزئ»، وما أفاده ﷺ بناء على الاستدلال على وجوب التقليد بدليل الانسداد هو الصحيح، وذلك لأن بطلان غير التقليد من الطرف وانسدادها على العامي المقلد يقتضي وجوب رجوعه إلى عالم ما، - إذن النتيجة جزئية، والمقدار المتيقن منها هو الرجوع إلى المجتهد المطلق دون المتجزئ ـ كما أفاده ـ.

كما أن الحال كذلك فيما لو استدللنا على وجوبه بالأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، لأن قوله عز من قائل: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ...﴾ دل على أن الحذر إنما

يجب عند إنذار المنذر الفقيه، ولا دلالة لها بوجه على وجوبه عند إنذار كل منذر وإن لم يصدق أنه فقيه.

كما أن الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين دلتنا على الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن وأمثاله من أكابر الفقهاء والرواة، ولم تدلنا على جواز الرجوع إلى من عرف مسألة أو مسألتين، ولم يكن من أضراب هؤلاء الأكابر من الرواة».

٢- الجواز مطلقاً:

ويظهر هذا من تعليقات العروة الوثقى لكل من:

- السيد الخميني قال: «الظاهر جواز تقليده (يعني المجتهد المتجزئ) فيما اجتهد فيه».

- والسيد المرعشي النجفي قال: «الأقوى جوازه فيما استنبط استنباط المجتهد المطلق».

- والشيخ الأراكي، قال: «الأقوى الجواز فيما إذا عرف مقداراً معتداً به من الأحكام، ولم يحرز مخالفة فتواه لفتوى الأعلم، أو لم يكن غيره أعلم منه في ذلك المقدار».

واستدل السيد الحكيم في «المستمسك» لهذا الرأي ببناء العقلاء الشامل للاجتهاد بقسميه: المطلق والمتجزئ، وبظاهر مشهورة أبي خديجة، قال: «وأما كونه مجتهداً مطلقاً فاعتباره هو المعروف المدعى عليه الوفاق أو الإجماع، فلا يصح تقليد المتجزئ، لكنه غير ظاهر الدليل، لعموم بناء العقلاء له، وكذا مشهورة أبي خديجة عن الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا (أو قضايانا) فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه».

وسندها لا يخلو من اعتبار.

وكونها في القضاء لا يمنع من الاستدلال بها في هذا المقام، لأن منصب القضاء منصب للفتوى ولا عكس، فما دل على عدم اعتبار شيء في القاضي يدل على عدم اعتباره في المفتي».

٣- القول بالتفصيل:

أ- بين وجود مجتهد مطلق فلا يجوز الرجوع إلى المجتهد المتجزئ، وعدم وجود مجتهد مطلق فيجوز الرجوع إليه فيما اجتهد فيه.

وهو ظاهر السيد الشاهرودي في تعليقته على العروة الوثقى.

ب- بين ما إذا كان المجتهد المتجزئ في الباب الذي اجتهد فيه أعلم من المجتهد المطلق، وإذا لم يكن أعلم.

ففي حال كونه أعلم ـ مع القول بوجوب الرجوع إلى الأعلم ـ فإنه يلزم تقليده فيما اجتهد فيه.

وهو ظاهر تعليقة السيد الرفيعي على العروة الوثقى، قال: «منعُ التقليد المتجزئ خصوصاً إذا كان في الباب الذي اجتهد فيه أعلم من غيره، في غاية الإشكال».

إلى تفاصيل أخرى، اعتمد فيها الاحتياط أو أنها معروفة بالبداهة.

والحق أنه لا يوجد اجتهاد متجزئ بمعنى انعدام القدرة العلمية على الاستنباط في الأبواب الأخرى التي لم يبرز فيها المجتهد المتجزئ اجتهاده، لأن القدرة العلمية تعتمد على التالي:

- فهم منهج الاستنباط.
- كيفية تطبيق المنهج على مواده وجزئياته.
- امتلاك ما يساعد على الفهم والتطبيق من وسائل علمية وآليات فنية.

وهذا الفهم صفة عامة، ولأنها عامة تعني أن الاقتصار على الاجتهاد في

باب دون آخر لا لقصور القدرة العلمية، وإنما لعوامل أخرى خارجة عنها، لا علاقة لها بها.

ومن هنا ينبغي أن يكون عنوان الشرط ـ هنا ـ هو «الاجتهاد» فقط، أي من دون وصفه بالإطلاق أو تقييده بالتجزؤ.

ثانياً: التمسك بمذهب أهل البيت:

يقصد بهذا العنوان: أن يكون المجتهد الذي يراد تقليده إمامياً اثني عشرياً، بمعنى أنه متمسك بمذهب أهل البيت في الشؤون التالية:

أ- في العقيدة (أصول الدين) بأن يعتقد بإمامة الأئمة الاثني عشر.

ب- في العمل (فروع الدين) بأن يصدر في جميع سلوكه وكل تصرفاته وفق مذهب أهل البيت.

ج- في الاجتهاد بأن يكون اجتهاده في المنهج والمادة وفق مذهب أهل البيت، وذلك بأن يرجع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة عن طريق أهل البيت المتمثلة فيما يرويه الثقات من أتباعهم عنهم، وأن لا يأخذ بأمثال القياس واجتهاد الرأي مما شجبه أهل البيت ومنعوا من الأخذ به والركون إليه.

وعبروا عن هذا الشرط في لغة الفقه بمصطلح «الإيمان».

واستدل له بالتالي:

١ - الإجماع:

قال السيد الحكيم في «المستمسك»: «وأما اعتبار الإيمان فغير ظاهر عند العقلاء. نعم حكي عليه إجماع السلف الصالح والخلف، وهو العمدة».

ويلاحظ عليه: أن الإجماع المذكور:

- ربما كان عن اعتماد على شيء من الأحاديث التي ستذكر فيما يأتي،

وهذا يعني أنه غير تعبدي فلا يصح الاحتجاج به.

- وربما كان آتياً عما هو مرتكز في أذهان المتشرعة فيصح الاحتجاج به، لأن سيرة المتشرعة ومرتكزاتها الذهنية هي الدليل المعتمد عليه هنا.

ومن المظنون قوياً أن مدعيه يريد به ذلك.

٢- الروايات:

وهي أمثال:

- ما رواه الحر العاملي في «الوسائل» الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: «وعن حمدويه وإبراهيم ابني نصر عن محمد بن إسماعيل الرازي عن علي بن حبيب المدائني عن علي بن سويد السائي قال: كتب إليَّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك؟، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وأماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه».

- المصدر نفسه: «وعن جبرئيل بن أحمد عن موسى بن جعفر بن وهب عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتب إليه ـ يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ أسأله عمن آخذ معالم ديني؟

وكتب أخوه ـ أيضاً ـ بذلك.

فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما، إن شاء الله تعالى».

«وذلك للنهي في الرواية الأولى عن الرجوع إلى غير الشيعة.. والأمر في الثانية بالاعتماد على المسن في حبهم وكثير القدم في أمرهم عليهم السلام..» ـ التنقيح ١/ ٢١٩ ـ.

- مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة

أيحل ذلك؟.

فقال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1].

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف، وعلينا قد رَدَّ والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله».

- مشهورة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال، قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه».

والمقبولة معتبرة بقبولها من قبل الأصحاب، والمشهورة لشهرتها بينهم.

ووجه الاستدلال بهما: أنهما وإن كانتا واردتين في القضاء، فإن الإفتاء أهم من القضاء، فما يلزم في القضاء يلزم في الإفتاء، ولا عكس.

وحيث وجب في القضاء الرجوع إلى قضاتنا، فهو في الإفتاء أولى.

وعليه: يجب الرجوع في التقليد إلى مجتهد مؤمن متمسك بمذهب أهل البيت عليهم السلام.

(١) النساء ٦٠

ولكن لوحظ على الاستدلال بالروايتين الأوليين:

أ- أن هاتين الروايتين «ضعيفتا السند، فإن في سند أولاهما محمد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني وكلاهما لم يوثق في الرجال.

كما أن في سند الثانية جملة من الضعاف منهم أحمد بن حاتم بن ماهويه» ـ التنقيح ١/ ٢١٩ـ.

ب- أن «الظاهر من الأول (خبر علي بن سويد) كون المانع عدم الائتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف.

مع أن منصرفه القضاة الذين كانوا يعتمدون على القياس ونحوه من الحجج الظنية في مقابل فتوى المعصومين عليهم السلام، وليس مثلهم محل الكلام.

والثاني (خبر ابن ماهويه) محمول على الاستحباب للإجماع القطعي على خلاف ظاهره» ـ المتمسك ١/ ٤٢ ـ.

ونخلص من هذا إلى أنه لا يبقى لدينا من الروايات الأربع ما هو صالح للاستدلال به هنا إلاّ المقبولة والمشهورة، ولكن على أساس من تمامية القول بأن ما يلزم في القضاء يلزم في الإفتاء.

٣- سيرة المتشرعة:

وهي العمدة ـ هنا ـ، فبها استدل على لزوم توفر الشروط الأخرى التي لم أرَ وجهاً لذكرها، للمفروغية منها، أمثال البلوغ والعقل.

يقول أستاذنا السيد الخوئي: «إن مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل والإيمان والعدالة في المقلَّد بحسب الحدوث والبقاء.

والوجه في ذلك: أن المرتكز في أذهان المتشرعة، الواصل ذلك إليهم يداً بيد عدم رضى الشارع بزعامة من لا عقل له أو لا إيمان أو لا عدالة له.

بل لا يرضى بزعامة كل من له منقصة مسقطة له عن المكانة والوقار،

لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية.

وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعة الراجعين إليه.

وهل يحتمل أن يرجعهم إلى من لا يتدين بدين الأئمة الكرام، ويذهب إلى مذاهب باطلة عند الشيعة الراجعين إليه.

فإن المستفاد من مذاق الشارع الأنور عدم رضى الشارع بإمامة من هو كذلك في «صلاة» الجماعة حيث اشترط في إمامة الجماعة العدالة، فما ظنك بالزعامة العظمى التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية.

إذن احتمال جواز الرجوع إلى غير العاقل أو غير العادل مقطوع العدم.

فالعقل والإيمان والعدالة معتبرة في المقلَّد حدوثاً، كما أنها معتبرة فيه بحسب البقاء لعين ما قدمناه في اعتبارها حدوثاً. ولعل ما ذكرناه من الارتكاز المتشرعي هو المراد مما وقع في كلام شيخنا الأنصاري تتريُّ من الإجماع على اعتبار الإيمان والعقل والعدالة في المقلَّد، إذ لا يحتمل قيام إجماع تعبدي بينهم على اشتراط تلك الأمور» ـ التنقيح ١/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ـ.

ثالثاً: مستوى التدين:

تتمثل الغاية من هذا الوصف الذي نريد أن نتحدث عنه تحت هذا العنوان في بعدين:

- أحدهما يرتبط بالعامي المقلِّد.
- والآخر بمنصب المرجعية.

ومن هنا اختلفت كلمتهم في تحديد مستواه من حيث التزام المجتهد الذي يراد تقليده ومدى تدينه.

فهناك من الفقهاء من انطلق إلى اشتراط هذا الشرط من زاوية نظرته إلى

العامي باعتباره يحتاج إلى ما يطمئنه بأن الفتوى التي يتلقاها من المجتهد للعمل على وفقها هي حجة في حقه.

وهذا لا يتطلب أكثر من أن يكون المجتهد ثقة، أي صادقاً في إخباره بأن فتواه التي أعطاها للعامي تمثل رأيه الذي هو نتيجة اجتهاده في هذه المسألة المعينة.

فالشرط المطلوب في المجتهد من حيث مستوى تدينه ليكون مرجع تقليد، هو «الوثاقة».

وآخرون من الفقهاء انطلقوا إلى اشتراط هذا الشرط من زاوية نظرتهم إلى منصب المرجعية وخطورته في مهماته الدينية ووظائفه الشرعية، ذلك أن المرجع يقوم بتسلم الحقوق المالية الشرعية من المسلمين، ويقوم بإدارة الحوزات العلمية وبإبداء رأي الإسلام في المواقف العامة التي ترتبط بشؤون المسلمين، وبأمثالها.

وكل هذه تتطلب العدالة.

ولزوم اشتراط هذا الشرط واضح كل الوضوح في التعامل مع الحقوق المالية حيث تتطلب الأمانة في جمعها وجبايتها، والعدالة في توزيعها وإيصالها إلى مستحقيها، والتوازن في توظيفها لخدمة المبدأ والأمة.

من منطلق النظرة إلى المال وكيفية التعامل معه ـ لأن التعامل مع المال هو محك الرجال لمعرفة الحال ـ ترقّى بعضهم فاشترط الورع زيادة على العدالة، وترقّى آخر فاشترط الزهد في الدنيا زيادة على الورع.

فمن رأى أن الغاية هي إحراز صدق المفتي في إخباره عن فتواه بأنها تمثل رأيه اكتفى باشتراط الوثاقة.

ومن رأى أن الغاية تتمثل ـ مضافاً إلى إحراز صدق المفتي في الإخبار عن فتواه بأنها تمثل رأيه ـ في لزوم أن يكون أيضاً أميناً وعادلاً للاطمئنان من

استقامة وسلامة تعامله مع الأموال والأحوال، لم يكتف باشتراط الوثاقة وحدها، وإنما ترقّى منها إلى اشتراط العدالة، وإلى أكثر من العدالة إلى الورع، وإلى أكثر من الورع إلى الزهد في الدنيا.

× ويسلمنا هذا إلى أن الشرط ـ هنا ـ يتمثل في واحد مما يلي:

- الوثاقة.
- أو العدالة.
- أو العدالة + الورع.
- أو العدالة + الورع + الزهد.

فلنتحدث عنها بالترتيب والتفصيل قدر المطلوب.

أ. الوثاقة:

يقال: «وثق فلان بفلان» إذا ائتمنه، فهما واثق وموثوق به، والعلاقة بينهما هي الوثاقة.

فالشرط ـ هنا ـ يتمثل في أمرين، هما:

- أن يكون المجتهد ثقة، بمعنى أنه صادق في إخباره عن فتواه بأنها تمثل رأيه الذي توصل إليه عن طريق الاجتهاد.

- أن يكون العامي واثقاً به، أي أنه يأتمنه على تحمله مسؤولية ما يترتب على ثقته به من تنجز التكليف في حقه، وإعذاره عند خطأه في مقام الامتثال.

فالوثاقة ـ هنا ـ كعلاقة بين المجتهد والعامي المقلد له تعني الصدق من جانب المجتهد، والائتمان والوثوق من جانب العامي المقلد له.

واشتراط هذا الشرط (أعني الوثاقة) والاكتفاء به في تصحيح التقليد وصحة عمل المقلد، هو صريح رأي السيد رضا الصدر في كتابه «الاجتهاد

والتقليد»، قال تحت عنوان «أوصاف المفتي»:

«اتفق العقل والنقل على اعتبار وصفين في المفتي:

أحدهما: الاجتهاد...

ثانيهما: الوثوق بخبره عن رأيه، لأن حجية الخبر شرعاً وعقلاً موقوفة على الوثوق به.

والعقلاء لا يعتمدون على خبر من لا يحصل الوثوق به».

وقال أيضاً: «ومن الأوصاف التي قالوا باعتبارها في المفتي: العدالة، فلا يجوز تقليد الفاسق.

وتحقيق البحث فيها: أن الإطلاقات الواردة في الباب حاكمة بعدم اعتبار هذا الوصف في المفتي زائداً على الوثوق باجتهاده وعلى الوثوق بقوله.

وسيرة العقلاء حاكمة بعدم اعتبار وصف العدالة في أهل الخبرة والتخصص.

نعم، المعتبر عند العقلاء الوثوق بخبروية الخبير، وبعدم تعمده الكذب إذا أخبر عن رأيه.

فالواجب هو الفحص عن مقيد الإطلاقات حتى يكون ردعاً عن تنفيذ السيرة في المقام».

ثم أشار إلى أن المقيدات اللفظية تتمثل في العلل المنصوصة الواردة في الإرجاعات إلى الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام أمثال:

ـ قول الإمام الصادق عليه السلام في الإرجاع إلى محمد بن مسلم الثقفي: «فإنه سمع أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً».

ـ وقول الإمام العسكري عليه السلام في الإرجاع إلى العمري وابنه: «فإنهما الثقتان المأمونان».

ـ وقول الإمام الرضا عليه السلام في الإرجاع إلى زكريا بن آدم: «المأمون على الدين والدنيا».

أما المقيد اللبي فهو الإجماع المدعى على لزوم توفر وصف العدالة في مرجع التقليد.

وقد ناقشه في أنه غير تعبدي فلا يحتج به.

كما يظهر منه أن المقيدات اللفظية التي مرت الإشارة إليها لا دلالة فيها على شيء زائد على الوثاقة.

وفي (التنقيح) ـ ١/ ٢٢١ ـ: «اشتراط العدالة كاشتراط البلوغ والإيمان لا يكاد يستفاد من شيء من السيرة والأدلة اللفظية المتقدمتين، وذلك لأن مقتضى إطلاق الآية والأخبار عدم الفرق في حجية إنذار الفقيه أو قول العالم أو رأي العارف بالأحكام بين عدالته وفسقه، كما أن السيرة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم عادلاً بوجه.

نعم مقتضى السيرة وغيرها من الأدلة القائمة على حجية خبر الواحد اشتراط الوثاقة في المقلَّد، وذلك حتى يجوز الاعتماد على إخباره عن رأيه ونظره، ولا يشترط فيه زائداً على الوثوق شيء.

نعم، قد يستدل على اعتبار العدالة بالإجماع.

وفيه: أنه ليس من الإجماع التعبدي في شيء، ولا يمكن أن يستكشف به قول الإمام عليه السلام لاحتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر».

وربما استظهرنا هذا ـ أيضاً ـ من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تعليقته على العروة الوثقى، حيث يقول في التعليق على احتجاج الماتن بالخبر المروي عن الإمام العسكري عليه السلام: «لا دليل على اعتبار أزيد من العدالة، لو لم نقل بكفاية الوثاقة».

وكما نرى، إن القائلين بالاجتزاء بالوثاقة شرطاً لصحة التقليد استندوا

إلى سيرة العقلاء، وأوضحنا ـ فيما مضى ـ أن هذه السيرة قد انبثقت عنها ـ وبفعل وتوجيه المعصومين ـ ما اصطلح عليه بسيرة المتشرعة، وهي ـ هنا ـ تهذيب وتعديل لسيرة العقلاء، أي أن سيرة العقلاء في هذا المورد نالتها يد التشريع بالتعديل.

وعليه: يكون الدليل الذي يرجع إليه في مسألتنا هذه هو سيرة المتشرعة، وهي على امتداد تاريخها لم يقدر أن رجع الشيعة في أمور تقليدهم لمجتهد غير عادل، إن لم نترقَّ ونقول إنهم ما كانوا يرجعون إلاّ لمن كان عادلاً ورعاً زاهداً، حتى ارتكز هذا في أذهانهم وأصبح من الشروط المسلّم بها.

ب- العدالة:

انطلق العلماء إلى تعريف العدالة من إحدى النقطتين التاليتين:

١- الحالة النفسية التي تدفع إلى السلوك المستقيم، وعبّروا عنها بـ« الملكة ».

٢- السلوك المستقيم المتأثر بتلك الحالة النفسية، وعبّروا عنه بـ« الاستقامة ».

وإلى اعتبار العدالة ملكة نفسانية ذهب أكثر الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين ومتأخريهم، وغير واحد من المعاصرين، منهم أستاذنا السيد الحكيم، فقد عرّفها في « منهاج الصالحين » بقوله: « العدالة المعتبرة في مرجع التقليد عبارة عن: الملكة المانعة غالباً عن الوقوع في المعاصي الكبيرة، وهي التي توعد الله سبحانه عليها بالنار ».

والسيد الخميني في « تحرير الوسيلة » فعرّفها بقوله: « العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى من ترك المحرمات وفعل الواجبات ».

وإلى اعتبار العدالة استقامة في السلوك ذهب أستاذنا السيد الخوئي في « منهاج الصالحين » فعرّفها بقوله: « العدالة المعتبرة في مرجع التقليد عبارة عن الاستقامة في جادة الشريعة المقدسة، وعدم الانحراف يميناً أو شمالاً، بأن لا يرتكب معصية بترك واجب، أو فعل حرام، من دون عذر شرعي، ولا فرق في

المعاصي من هذه الجهة بين الصغيرة والكبيرة».

وتبعه جلُّ تلامذته من مراجع التقليد في رسائلهم العملية متبنين رأيه في اعتباره العدالة استقامة في السلوك.

يقول أستاذنا السيد الصدر في تعليقته على «منهاج الصالحين للسيد الحكيم»: «العدالة: هي الاستقامة على خط الإسلام بنحو لا يرتكب كبيرة أو صغيرة.

على شرط أن تكون هذه الاستقامة طبعاً له وعادة، فلا أثر من هذه الناحية لتمييز الكبيرة»

ويقول السيد السيستاني في «منهاج الصالحين»: «العدالة المعتبرة في مرجع التقليد عبارة عن الاستقامة في جادة الشريعة المقدسة الناشئة غالباً عن خوف راسخ في النفس، وينافيها ترك واجب أو فعل حرام من دون مؤمِّن، ولا فرق في المعاصي من هذه الجهة بين الصغيرة والكبيرة».

وكلا الاعتبارين للعدالة يلتقيان عند محطة واحدة، ويختلفان في نقطة الانطلاق.

فمن يقول أنها ملكة، يشترط فيها أن تكون العامل الباعث على السلوك المستقيم، وبأن يكون السلوك المستقيم ملازماً لها.

ومن يقول أنها استقامة في السلوك يشترط أن يكون ذلك عن إيمان نفسي عميق بلزوم صدور الإنسان في سلوكه وفق أحكام الشريعة.

وهذا يعني أن الحالة النفسية سبب للسلوك المستقيم، وهو مسبب عنها.

والنتيجة: أن الحالة النفسية والسلوك المستقيم يتكاملان في تحقق وتحقيق العدالة.

وبهذا يلتقي الاعتباران ويسير التعريفان في خط واحد إلى هدف واحد.

ووجوب توفر صفة العدالة في مرجع التقليد ليصح تقليده هو رأي معظم الفقهاء بشمولية تكاد ترتفع إلى مستوى الاتفاق التام.

ورأينا في غير موضع مما تقدم أن اشتراط العدالة في مرجع التقليد أمر مفروغ منه، لأنه المرتكز في أذهان المتشرعة، وعليه جرت سيرتهم، وعلى امتداد تاريخها منذ عصور التشريع الأولى، وحتى يوم الناس هذا.

ومما يدل على اشتراط هذا الشرط في مرجع التقليد مضافاً إلى ما تقدم: الحديث المروي عن الإمام العسكري عليه السلام حيث جاء فيه: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»، في حدود ما قربناه من اعتبار من حيث السند، مضافاً إلى وضوحه من حيث الدلالة.

واستدل عليه ـ أيضاً ـ ببناء العقلاء «بدعوى أن العقلاء لا يساوون بين المستهتر ـ فيما يؤمن به ـ والمتقيد بحرفية ما يقول.

فهم أقرب وثوقاً واطمئناناً إلى العامل برأيه من غيره في صورة تساوي أهل الخبرة حتى مع الوثوق بصدق ما يخبر به من رأي.

وهذا النوع من البناء ـ لو نوقش في وجوده ـ بالنسبة إلى مطلق أهل الخبرة في بقية المواضع فلا أظن أن المناقشة تتم بالنسبة إلى عوالم التقليد ومشابهاته، فالناس بطبعها ترى في المقلد ـ بحكم مهمته التشريعية ـ موضعاً للاقتداء والمحاكاة لا أخذ الرأي عنه فقط.

ومن الصعب عليهم تفكيكهم بين ما يوحيه انحراف شخصيته -لو كان- والإيمان بقوله.

فهم في هذا الحال ينساقون إلى الأخذ عمن توفرت جوانب الملاءمة بين فعله وقوله، وترك الآخر، لو خلّوا وطبعهم»[1].

---

(١) الأصول العامة، ص ٦٧.

كما استدل له بامتناع جعل الحجية لرأي الفاسق، بتقريب «أن الشارع لا يمكن أن يلزم بالرجوع إلى الفاسق، ويجعله موضعاً لاقتداء ومحاكاة، لعلمه (يعني علم الشارع) أن العامة أسرع ما يكونون إلى التأثر بواقع المقلد ومحاكاته منهم إلى الأخذ بقوله.

فلو قدر لمقلَّد أن ينهى عن شرب الخمر ـ مثلاً ـ وهو يعاقرها ليل نهار، لكان تأثيره على العوام ـ بعد تلقيهم المسوغ الشرعي في الرجوع إليه ـ في التسامح بشربها أكثر بكثير من ألف قول يصدر عنه بتحريمها، ومن هنا قيل: إن وظيفة المرجع وظيفة إمامة.

وفساد الإمام فساد لرعيته، والأمم إنما تنهار بانهيار ساستها وقادتها.

وما أكثر ما شاهدنا وحدثنا التاريخ من انهيار مجتمعات لانهيار حكامها الذين اتخذوا من أنفسهم قادة للناس أو اتخذتهم شعوبهم ـ بدافع من محاكاة الضعيف للقوي ـ مُثُلاً تقتدي في السلوك»[1].

ج- الورع:

جاء في المعجم الوسيط: «وَرِعَ يَرَعُ وَرْعاً ووَرَعاً، ورِعَةً: تحرّج وتوقّى عن المحارم، ثم استعير للكف عن الحلال المباح، فهو وَرِعٌ».

وهو مرتبة عالية من التقوى فوق مستوى العدالة، ذلك أن العادل عندما يتعامل مع الحلال المباح باستعماله، لا يقدح هذا في عدالته، لأن حدود العدالة هي أن لا يترك الإنسان الواجب الشرعي المطلوب منه وأن لا يفعل المحرَّم المنهي عنه شرعاً، بينما يتعامل الإنسان الورع مع الحلال المباح على أنه من حدود حمى الشبهات، والدنو من الحمى مظنة الوقوع فيه، ومن ثم الدخول في شراك الشبهة التي لا يدرى وجه الصواب فيها.

---

(١) م. ن.

فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة، وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق.

فأما أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى. وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، ودليلهم العمى.

إن من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات».

وعن أبي شعيب يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهة».

وعن فضيل بن عياض عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت له: من الورع من الناس؟

قال: الذي يتورع عن محارم الله، ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه.

وممن اشترط هذا الشرط السيد الخميني في «تحرير الوسيلة»، قال: «يجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله»، والشيخ الفقيه العاملي في «عمدة المتفقه»، قال: «يجب أن يكون المرجع في التقليد من العلماء الأحياء، ويجب أن يكون مجتهداً مطلقاً متفوقاً، في مكانته العلمية، عادلاً، ورعاً في دين الله، كما وصفه الإمام عليه السلام في رواية الاحتجاج بقوله: «وأما مَن كان مِن الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»».

وينبغي أن تكون العدالة في المرجع في أعلى مراتبها لكثرة ابتلائه بالشهوات النفسانية والمزاحمات الزمنية، ولا سيما في هذا الزمان الذي أصبح للمرجعية فيه طابع إداري غير طابعها الموروث»، والسيد البغدادي في «هداية الأنام لشريعة الإسلام» قال: «يجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً عادلاً ورعاً في دين الله كما وصفه عليه السلام: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»».

وعبّر عنه أستاذنا السيد الحكيم في «منهاج الصالحين» بـ«العدالة بمرتبة عالية».

وقال في «مستمسك العروة الوثقى»: «فالعدالة المعتبرة عندهم (يعني المتشرعة) مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب.

والإنصاف أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام في الفتوى ـ كما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو جماعة ـ إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة، فإن ذلك مزلة الأقدام ومخطرة الرجال العظام، ومنه سبحانه نستمد الاعتصام».

واعتبار أن تكون العدالة بمرتبة عالية تبلغ حد الورع هو من أبرز المرتكزات الذهنية لدى المتشرعة في هذا المقام.

وقد قدّمنا أن سيرة المتشرعة هي الدليل المعتمد في موضوع التقليد.

يقول السيد محمد سعيد الحكيم في «مصباح المنهاج: الاجتهاد والتقليد» ـ وهو في معرض الاستدلال لشرط العدالة ومناقشة شرط الوثاقة ـ: «مع أن اكتفاء العوام بالموثوق معرِّض للأحكام للضياع، لسهولة حصول الوثوق للعامي بأدنى استئناس له بالشخص أو بتجربة يسيرة أو مظاهر كاذبة ونحوها مما لا يكلِّف القائم بها عناء ولا نصباً، وهو لا يناسب ما هو المعلوم من احتياط الشارع الأقدس للأحكام.

ولعله لذا كان المرتكز عند المتشرعة لزوم حصول المفتي على ملكة عالية من العدالة تقرب من العصمة يحتاج إحرازها فيه إلى تجربة قاسية لا يقوى عليها إلاّ أقل القليل، تبلغ بالشخص مرتبة القدسية في نفوس الناس تناسب استئمانه على الأحكام، كما أشير إليه في الخبر المتقدم عن تفسير العسكري عليه السلام.

وبهذا امتازت الفرقة المحقة ـ زادها الله عزة وشرفاً ـ بين المسلمين، وعليه جرت سيرتهم خلفاً عن سلف متصلاً بعصر المعصومين».

د- الزهد في الدنيا:

جاء في «المعجم الوسيط» تعريفاً للزهد: «زَهِدَ فيه وعنه زهداً وزهادة: أعرض عنه وتركه لاحتقاره أو لتحرّجه منه أو لقلته.

ويقال: زهد في الدنيا: ترك حلالها مخافة حسابه، وترك حرامها مخافة عقابه».

وفي «نهج البلاغة»: «أيها الناس، الزهادة: قصر الأمل، والشكر عند النعم، والتورع عن المحارم».

وفيه أيضاً بياناً لآثار الزهد:

- «ازهد في الدنيا يبصرك الله عوراتها ولا تغفل فلست بمغفول عنك».

- «فاتقوا الله عباد الله تقية ذي لب شغل التفكير قلبه، وأنصب الخوف بدنه، وأسهر التهجد غرار نومه، وأظمأ الرجاء هواجر يومه، وظَلَفَ الزهد شهواته»، أي منع الزهد شهواته.

وقد أكد عليه غير فقيه شرطاً مهماً من شروط مرجع التقليد.

- ففي «العروة الوثقى» للسيد اليزدي: «وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها، مكبّاً عليها، مجدّاً في تحصيلها، ففي الخبر: (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه)».

- وفي «تحرير الوسيلة» للسيد الخميني: «يجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله، بل غير مكب على الدنيا، ولا حريصاً عليها، وعلى تحصيلها جاهاً ومالاً على الأحوط، وفي الحديث: (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه)».

- وفي (الأحكام الواضحة) للشيخ الفاضل اللنكراني: «يشترط في المجتهد... والأحوط عدم الإقبال على الدنيا».

- وفي «أجوبة الاستفتاءات» للسيد الخامنئي: «نظراً إلى حساسية وأهمية منصب المرجعية يشترط ـ على الأحوط وجوباً ـ في مرجع التقليد، إضافة إلى العدالة: التسلط على النفس الطاغية وعدم الحرص على الدنيا».

وإن لم يجب هذا الشرط المذكور بالعنوان الأولي لحمل الحديث المروي عن الإمام العسكري عليه السلام على مجرد العدالة، أو عليها وعلى الورع فقط، فإنه واجب بالعنوان الثانوي، لأن للمال بريقاً يخطف بالأبصار، وفي الدنيا ملاذ تأسر لب الأخيار، فلابد من حاجز تقوى يمنع من ذلك، وليس هو إلاّ الزهد في الدنيا.

فالزاهد في الدنيا هو فيها وكأنها لم تكن، وهو منها وكأنه ليس منها.

والزهد هو الطريق المهيع لاحتياط المرجع لدينه، وفي المأثورة ما تنكب الصراط من سلك سبيل الاحتياط.

على أن لدينا مما جاء في «نهج البلاغة» من قوله عليه السلام: «إن الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبيغ بالفقير فقره»[1] ما يلزم بهذا الشرط لأن الملاك في الإمام السلطان والإمام المرجع واحد، هو الائتمان على الحقوق المالية والالتزام بالمشاركة الوجدانية في مستوى المعيشة.

ومن أروع ما قرأته مظهراً حياً من مظاهر هذا الزهد عند مراجعنا العظام ما جاء في كتاب «الشهيد الصدر» للشيخ محمد رضا النعماني من قوله: «فمثلاً في يوم من الأيام حاولت أن اشتري جهاز تكييف من دون إذنه (يعني الشهيد السيد محمد باقر الصدر) لأن والدته ـ حليفة الورع والتقوى ـ مصابة

---

(١) كيلا يثور بالفقير فقره فيخرجه عن طوره إلى التمرد والعصيان أو إلى البوار والفناء.

بمرض في جهازها التنفسي، وكان الدكتور المشرف على علاجها (وهو الدكتور ضياء العبيدي) قد أخبرني بأن حالتها ستستمر بالتدهور، إلاّ إذا استبدل جهاز تبريد الغرفة المائي بجهاز تكييف غازي.

وفي اليوم التالي ذهبت إلى السوق لأسأل عن سعر الجهاز كي استأذن السيد الشهيد في شرائه، ولم أكن أخبرته برأي الطبيب، وأن علاج والدته منحصر بهذا، ولكني أخبرته بأمر ذهابي إلى السوق لغرض معرفة سعر جهاز التكييف، وهنا كانت المفاجأة، لقد غضب غضباً شديداً، وتغيرت ملامح وجهه، وأعتقد أني لو كنت ابنه الصبي لضربني في تلك الساعة، ثم خاطبني منفعلاً بقوله: «هل مات إحساسك؟! هل تريد أن أنعم بالهواء البارد وفي الناس من لا يملك حتى المروحة البسيطة؟ ألم تعلم بأني أريد لهذه المرجعية حياة البساطة، والاكتفاء بأبسط مظاهر العيش، بل الضروري منه».

فوالله العظيم لقد أذهلتني الصدمة وأنا أرى السيد الشهيد قد بلغ به الانفعال والغضب أشده، وكأنه لم يعرف للعاطفة والمحبة محلاً في قلبه.

فقلت له: لقد ذهبت بمفردي إلى السوق ولم يعلم بذلك أحد.

فقال: الناس يعلمون أنك معي وتصرّفك يحسب عليّ.

قلت: الطبيب نصح بذلك، ويمكنكم الاستفسار منه، ثم أخبرته بتفاصيل ما قاله الطبيب، هنا عاد (رضوان الله عليه) إلى وضعه الطبيعي، وبدأ يخفف مما أحسسته في نفسي من تأثر، وقال: أنا يا ولدي أريد أن أغيّر هذا الواقع بقولي وفعلي، وعليك أن لا تنسى هذه الحقيقة في كل تصرفاتك وأعمالك في المستقبل».

رحم الله أستاذنا الشهيد الصدر فقد كان الأنموذج الأمثل، والأمثولة الأفضل للفقيه المرجع، جسد المرجعية الصالحة بأروع صورها الباهرة، وأوفى معطياتها الوافرة.

رابعاً: المستوى العلمي:

تقدم أن بيّنّا أن الاجتهاد شرط من شروط صحة التقليد، وهو الشرط الأساسي، إذ لا خلاف بين العلماء في لزوم توفره في المقلَّد.

وإنما وقع الخلاف بينهم في مستواه بين جواز تقليد المجتهد المتجزئ فيما اجتهد فيه، وعدم ذلك، وبالتفصيلات المتقدمة.

وهنا - أي تحت هذا العنوان (المستوى العلمي) - ننتقل إلى مسألة أخرى تتعلق بالمستوى العلمي للاجتهاد أيضاً، ولكن لا من حيث الشمولية وعدمها، وإنما من حيث كونه مهارة[1] علمية تخضع للتفاوت والتفاضل من ناحية الاتصاف بها، وذلك لأن الاجتهاد -سواء قلنا إنه ملكة، أو قلنا إنه قدرة- هو مهارة من المهارات العلمية.

والاجتهاد بصفته مهارة من المهارات الفكرية عند الإنسان، لا يختلف عن سواه من المهارات، من حيث التفاوت والتفاضل في المستوى، فنقول: هذا ماهر في اجتهاده، وذلك أمهر منه، وهذا الثالث هو الأمهر من الجميع.

والمستويات التي ذكرت ـ هنا ـ مستويان:

- الماهر في الاجتهاد.
- والأقوى مهارة فيه.

أو قل:

- المتصف بصفة الاجتهاد دونما تفضيل.
- والمتصف به مع التفضيل بأن يكون أمهر من سواه.

واصطلحوا على المجتهد الماهر في عملية الاجتهاد كفعالية فكرية

(١) يقال: مَهَرَ الشيءَ، وفيه، وبه، مهارة: أحكمه، وصار به حاذقاً، فهو ماهر.
ويقال: مَهَرَ في العلم، وفي الصناعة وغيرهما. (انظر: المعجم الوسيط: مادة: مهر).

بـ« العالم » و« الفقيه » و« الفاضل ».

وعلى المجتهد الأمهر من غيره بـ« الأعلم » و« الأفقه » و« الأفضل ».

وفي المقابلة بين المجتهد وغيره قالوا:

المجتهد ـ العامي

العالم ـ المتعلم

الفقيه ـ المتفقه

المفتي ـ المستفتي

المقلَّد ـ المقلِّد.

وعرّفوا الأعلم بأنه:

١- الأقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط. (الأصول العامة، ٦٥٩).

٢- الأكثر علماً والأوسع إحاطة بالمعلومات. (الحكيم في المستمسك، ١/ ٣٧).

٣- الأعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية عقلية كانت أم شرعية، فلا بد من أن يكون أعرف في أخذ كل فرع من أصله. (الحكيم في المستمسك، ١/ ٣٦).

٤- الأعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، والأكثر اطلاعاً لنظائرها والأخبار، والأجود فهماً للأخبار. (العروة الوثقى: المسألة ١٧).

٥- الأقدر على استنباط الأحكام، وذلك بأن يكون أكثر إحاطة بالمدارك وتطبيقاتها من غيره. (الخوئي في المسائل المنتخبة: المسألة ١٦).

٦- الأجود استنباطاً.

فالتفضيل، في هذه التعريفات، قائم على أن يكون المجتهد:

١ - أقوى في ملكة الاستنباط من غيره من المجتهدين.

جاء هذا بناء على أن الاجتهاد ملكة نفسانية يقتدر بها المجتهد على الاستنباط.

٢ - أقدر على الاستنباط من غيره من المجتهدين.

وهذا على أساس أن الاجتهاد قدرة علمية على الاستنباط.

٣- أعرف بقواعد الاستنباط وتطبيقاتها على جزئياتها من سواه من المجتهدين الآخرين.

وأخذ هذا التفضيل: «أعرف» تفسيراً لكلمة «أعلم»، لأن العلم والمعرفة مترادفان لغوياً، ويفرّق بينهما منهجياً بأن العلم معرفة منظمة.

٤ - أكثر علماً من غيره.

وواضح أن هذا التفضيل مأخوذ من كلمة (أعلم).

٥ - أجود استنباطاً.

أي أمهر من سواه في عملية الاستنباط، لأنه تفضيل مأخوذ من جودة الفهم، وهي «في اصطلاح أهل النظر»: صحة الانتقال من الملزومات إلى اللازم، و«عند أهل اللغة» هي الإتيان بالجيد من القول والعمل.

والملاحظ ـ هنا ـ أن المطلوب ـ من ناحية منهجية ـ هو أن يراعى في التعريف لبيان الأفضل الصفة المشترك فيها بين الفاضل والأفضل، وهي ـ هنا ـ الاجتهاد أو الاستنباط.

والاجتهاد أو الاستنباط عملية فكرية، والتفاضل في العملية الذهنية إنما يكون في مقدار قوتها واقتدارها على الوصول إلى النتيجة.

فإمّا أن تكون بمستوى أكثر مهارة وحذقاً أو بمستوى هو دون ذلك.

فالاجتهاد هو ملكة، أي قابلية عقلية يقتدر بها على الاستنباط.

هذا إذا أخذنا بالمنهج الكلامي.

أو هو قدرة علمية تستخدم في مجالات الاستنباط، إذا أخذنا بالمنهج العلمي الحديث.

وعليه: فالتفضيل بـ«الأقوى» أو «الأقدر» يلتقي مع تعريف الاجتهاد.

وكذلك «الأجود» لأنه أريد به الأمهر.

أما التفضيل بالأكثر علماً، بمعنى الأوسع إحاطة بالمعلومات لا يعني أفضلية القدرة على الاستنباط، وإنما يعني الأفضل في الاطلاع على المعلومات.

وهذا قد يتأتى لغير المجتهد أيضاً فلا يكون تعريفاً مانعاً، كما يقول المناطقة.

وكذلك التفضيل بـ«الأعرف»، إذا كانت كلمة «أعرف» ـ كما قلتُ، وكما هو ظاهرها ـ تعني «الأعلم»، لأن العلم بالشيء لا يعني القوة والقدرة التي تتعلق بالعملية الذهنية، وإنما يعني الاطلاع أو الحفظ والاستيعاب.

ونخلص من هذا إلى أن المراد بالأعلم ـ هنا ـ الأقوى ملكة في مجال الاستنباط، أو الأقدر على الاستنباط، أو الأجود استنباطاً.

وكلها تلتقي عندما ذكرته من أن المراد بالأعلم ـ هنا ـ هو الأمهر في صناعة الاستنباط.

ولو أخذ بمصطلح «أفقه» بدل مصطلح «أعلم» لكان أوضح في تعريف المفهوم والدلالة على المعنى.

وترجع أسباب التفاضل ـ هنا ـ إلى التالي:

١ ـ الاختلاف في مستوى الذكاء والقدرات الذهنية الفردية.

٢- الاختلاف في مدى امتلاك الوسائل والآليات العلمية المساعدة على الاستنباط، من قواعد لغوية وقواعد أصولية وقواعد فقهية وما يلابسها في تعميق وتوسيع التفكير، أو ما يشاركها في عملية الاستنباط.

٣- الاختلاف في مستوى الذوق الأدبي والحس الفني لفهم دلالة النص الشرعي من آيات وروايات.

٤- الاختلاف في الاقتدار على تطبيق القواعد على جزئياتها بإدراك النكت العملية والدقائق الفنية.

٥- الاختلاف في عمق وسعة معرفة واقع الحياة التي هي مجال تطبيق الأحكام الشرعية بإدراك الحوادث وقرائنها بوعي وشمولية.

٦- الاختلاف في حصائل الثقافة العامة التي تساعد على فهم الموقف العلمي من حيث النظرية والتطبيق.

يقول السيد الخامنئي، في (أجوبة الاستفتاءات) ـ ١/ ٩ ـ و(الفتاوى الواضحة) ص ١١: «ملاك الأعلمية: أن يكون (المجتهد) أقدر من بقية المجتهدين على معرفة حكم الله تعالى واستنباط التكاليف الإلهية من أدلتها، ومعرفته بأوضاع زمانه بالمقدار الذي له مدخلية في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية، وفي إبداء الرأي الفقهي المقتضي لتبيين التكاليف الشرعية (التي) لها دخل في الاجتهاد أيضاً».

ويقول الشيخ الفقيه العاملي في (عمدة المتفقه) ص ٨: «الأعلم: هو المجتهد المطلق المتفوق في صنعة الاستنباط والاستدلال، المجتهد بالتتبع والاستقراء، المحيط بالنصوص والأقوال، الأكثر استقلالاً في نظرياته وآرائه في الأصول والقواعد المعقدة التي يراها العلماء بعد بيانها والكشف عنها من السهل الممتنع، المتنبه لفروع المسألة وجهاتها واختلاف مبانيها أكثر من غيره، القادر على حماية ما يرجحه ويختاره من الشبه والمناقشات، المحقق لمبانيه تحقيقاً كاملاً، الذي لا يستسلم للمشهورات، ولا لعظمة العظماء من الأصوليين

والفقهاء فإن الاستسلام ضرب من التقليد».

ويسلمنا هذا إلى أن أمامنا «فقيه» و«أفقه»، فأيها المشروط اتصاف مرجع التقليد به ليصح تقليده؟

في المسألة قولان:

١ - أن يكون مرجع التقليد أعلم (أفقه) من غيره من المجتهدين.

أي أن العامي يلزمه تقليد الأعلم.

قال السيد الحكيم في (المستمسك) ـ ١/ ٢٦ ـ: «كما هو المشهور بين الأصحاب، بل عن المحقق الثاني الإجماع عليه، وعن ظاهر السيد في (الذريعة) كونه من المسلمات عند الشيعة».

٢ - أن يكون مرجع التقليد مجتهداً، أعلم كان أو غير أعلم.

قال في المصدر نفسه: «وعن جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني جواز الرجوع إلى غير الأعلم».

وفي (التنقيح) ـ ١/ ١٣٤ ـ تحت عنوان «وجوب تقليد الأعلم»: «هذا هو المعروف بين أصحابنا (قدهم)، وعن ظاهر السيد في ذريعته أنه من المسلمات عند الشيعة، بل عن المحقق الثاني دعوى الإجماع عليه.

ونسب إلى جمع ممن تأخر عن الشهيد الثاني (قده) عدم الوجوب وجواز الرجوع إلى غير الأعلم».

وظاهر كلام الأستاذين السيدين الحكيم في «المستمسك» والخوئي في «التنقيح» أن مسالة المستوى العلمي المذكورة مرت بمرحلتين تاريخيتين، وهما:

- مرحلة ما قبل الشهيد الثاني، وكانت الفتوى فيها بتعين تقليد الأعلم.

- مرحلة ما بعد الشهيد الثاني، وتحولت الفتوى فيها إلى التخيير بين تقليد الأعلم وتقليد غير الأعلم.

والدليل الذي استدلا به على واقع المرحلة الأولى، هو:

- ظاهر السيد المرتضى في «الذريعة» أن تقليد الأعلم من المسلمات عند الشيعة.

ويلاحظ عليه: أن المذكور في مخطوطة «الذريعة» الموجودة لدي، والمنسوخة عن نسخة كتبت سنة ١٠٩٨هـ بيد إسحاق بن معتوق الحويزي حيث جاء في آخرها: «وقد بلغ مقابلة وتصحيحاً من نسخة قديمة معتمدة في مجالس متعددة آخرها اليوم التاسع من شهر جمادى الثانية أحد شهور السنة الثامنة والتسعين وألف»: أن المذكور هو: «ولا شبهة في أن هذه الصفات (يعني شروط مرجع التقليد) إذا كانت ليست عند المستفتي إلاّ لعالم واحد في البلد لزمه استفتاؤه تعييناً.

وإن كانت لجماعة، هم فيها متساوون كان مخيراً.

وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع وأدين، فقد اختلفوا:

فمنهم من جعله مخيراً.

ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدم في العلم والدين، وهو أولى، لأن الثقة ـ ها هنا ـ أقرب وأوكد، والأصول كلها بذلك شاهدة».

- الإجماع الذي ادعاه المحقق الثاني.

ويلاحظ عليه: أنه غير تعبدي لاحتمال استناده لما ذكر من أدلة تعين تقليد الأعلم.

ووقوع الخلاف في المسألة، كما في صريح كلام السيد المرتضى في «الذريعة» دليل أن الإجماع الذي ادعاه المحقق الثاني غير تعبدي، فلا يمكننا الاعتماد عليه.

ودليل المرحلة الثانية: هو فتاوى من تأخر عن الشهيد الثاني من الفقهاء.

ويلاحظ عليه: أن ما ذكره السيد المرتضى في «الذريعة» ينفي هذا، بل

يثبت أن المسألة خلافية منذ البدء.

يقول السيد رضا الصدر، في كتابه «الاجتهاد والتقليد» ـ ١٧٦، ١٧٧ـ تحت عنوان «تقليد الأعلم»: «إن البحث عن وجوب تقليد الأعلم، عند اختلافه مع غيره في الفتوى، إنما يكون في صورة إمكان الرجوع إلى الأعلم، وإلاّ فجواز الرجوع إلى المفضول محل وفاق.

فهل يجب على العامي في صورة تمكّن الرجوع إلى الأعلم، الرجوع إليه؟

أو هو مخيّر بين الرجوع إليه، وإلى غيره؟.

قال السيد المرتضى قدس سره في «الذريعة»: «وإن كان بعضهم، عنده أعلم من بعض أو أورع أو أدين، فقد اختلفوا، فمنهم من جعله مخيّراً، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدّم في العلم والدين، وهو أولى، لأن الثقة ـ هاهنا ـ أقرب وأوكد، والأصول بذلك كلها شاهدة».

وقال الآمدي ـ من علماء أهل السنة ـ في كتاب «الأحكام»: «إذا حدثت للعامي حادثة وأراد الاستفتاء عن حكمها، فإن كان في البلد مفتٍ واحد وجب الرجوع إليه، والأخذ بقوله.

وإن تعدد المفتون، فمن الأصوليين من ذهب إلى أنه يجب عليه البحث عن أعيان المفتين وإتّباع الأورع والأعلم والأدين.

ومنهم من ذهب إلى أنه مخيّر بينهم، يأخذ برأي من شاء منهم، سواء أتساووا أم تفاضلوا، وهوالمختار».

أقول: ظاهر كلام هذين العلمين أن المسألة كانت خلافية منذ العصور المتقدمة، فظهر النظر فيما ذكره بعض الأكابر في «المستمسك» حيث قال ـ دام ظله ـ: «المشهور بين أصحابنا هو الأول، وعن ظاهر السيد في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة».

وقد مرَّ عليك كلام السيد في الذريعة، حيث كان صريحاً بوجود

الاختلاف في هذه المسألة، ولم يكن القول بوجوب الرجوع إلى الأعلم، محل شهرة بين القدماء فضلاً عن كونه من المسلمات عند الشيعة.

ثم إن القول بالتخيير قد حكي أيضاً عن جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني، ومال إليه صاحب الفصول، وقوّاه الشيخ فقيه آل ياسين في تعليقته على العروة».

وهذا ينهي ـ وبوضوح ـ إلى أن المسألة خلافية ومنذ البدء، فلم تمر بالمرحلتين المشار إليهما من زاوية تاريخية.

ومما قد يؤكد عمق الخلاف في المسألة ما نقرؤه في كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» من عناوين ترتبط بالمسألة، أمثال:

١- تقليد الأموات، للشيخ ميرزا علي أكبر بن الحاج ميرزا محسن الاردبيلي (ت ١٣٤٦هـ) ـ فارسي، مطبوع ـ «أفتى فيه بوجوب تقليد الأعلم الميت ابتداء عند الدوران مع الحي غير الأعلم».

٢- تقليد الأعلم، للميرزا محمد بن سليمان التنكابني (ت ١٣٠٢هـ) «ذكر في قصصه أنه اختار فيه عدم (تعين) تقليد الأعلم».

فالمسألة ـ كما ترى ـ تدور بين تقليد الأعلم، والتخيير بين تقليده وتقليد المفضول.

وممن أصر على التخيير وأكد عليه الشيخ صاحب الجواهر ـ كما سيأتي، ومال إليه صاحب الفصول واعتبره الأوضح ـ كما حكي عنه ذلك، وقوّاه الشيخ محمد رضا آل ياسين في حاشيته على «العروة الوثقى» ـ قال ـ تعليقاً على قول صاحب العروة: (يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط): «وإن كان الأقوى جواز تقليد المفضول مطلقاً لاسيما مع عدم العلم بمخالفته لفتوى الأفضل فضلاً عن صورة الموافقة».

ومرَّ أن قرأنا اعتبار الشريف المرتضى تقليد الأعلم من باب الأولى، وهو

يعني جواز التخيير.

و«ذكر في «التقريرات» أنه حدث لجماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني (قده) قول بالتخيير بين الأعلم وغيره»، ثم قال: «وصار إليه جملة من متأخري أصحابنا حتى صار في هذا الزمان قولاً معتداً به»[1].

ومع هذا يبقى القول بالتعيين هو المشهور، وعليه فتوى جمع من أعلام فقهائنا، أمثال:

١- الشيخ العاملي في المعالم.

قال في «المعالم»: «إذا عرفت هذا فاعلم أن حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر.

وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى.

وأما مع الاختلاف:

- فإن علم استواؤهم في المعرفة والدلالة تخيّر المستفتي في تقليد أيهم شاء.

- وإن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعضٍ تعيّن عليه تقليده.

وهو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم.

وحجتهم عليه: أن الثقة بقول الأعلم أقرب وأوكد.

ويحكى عن بعض الناس: القول بالتخيير ها هنا أيضاً».

٢- السيد البروجردي قال في «المسائل الفقهية»: «ويشترط أيضاً في المجتهد أن يكون أعلم من غيره في استنباط الأحكام في ذلك العصر».

---

(١) مصباح المنهاج: الاجتهاد والتقليد، ص٦٨.

٣- السيد الحكيم، قال في «منهاج الصالحين»: «إذا اختلف المجتهدون في الفتوى وجب الرجوع إلى الأعلم.

ومع التساوي في العلم يتخيّر، إلاّ إذا كان أحدهما أعدل فالأحوط وجوباً اختياره».

٤- السيد الخوئي في «المسائل المنتخبة» قال: «إذا اختلف المجتهدون في الفتوى وجب الرجوع إلى الأعلم.

ومع التساوي وجب الأخذ بأحوط الأقوال، ولا عبرة بكون أحدهم أعدل».

٥- الشهيد الصدر في «الفتاوى الواضحة»، قال: «إذا تعدد المجتهدون الذين تتوفر فيهم الشروط السابقة (شروط مرجع التقليد) وكانوا متفقين في آرائهم وفتاويهم، فبإمكان المقلِّد أن يرجع إلى أي واحد منهم.

ولكن هذا مجرد افتراض نظري، وليس واقعاً في الحياة العملية ـ عادة ـ لأن الاجتهاد مثار للاختلاف بين المجتهدين غالباً، فإذا اختلفوا وعلم المقلد بأنهم مختلفون في آرائهم فلمن يرجع؟ ومن يقلد؟

والجواب: أنه يرجع إلى الأعلم في الشريعة، والأعرف والأقدر على تطبيق أحكامها في مواردها، مع فهم للحياة وشؤونها بالقدر الذي تتطلبه معرفة أحكامها من تلك الأدلة.

وبعبارة موجزة: يجب على المقلِّد أن يقلد الأعلم من المجتهدين في هذه الحالة».

واحتاط به جمع آخرون، منهم:

١- السيد اليزدي في «العروة الوثقى»، قال: «يجب تقليد الأعلم ـ مع الإمكان ـ على الأحوط».

٢- السيد الخميني في «تحرير الوسيلة»، قال: «يجب تقليد الأعلم ـ مع

الإمكان ـ على الأحوط».

٣- السيد الخامنائي في «أجوبة الاستفتاءات»، قال: «الأحوط تقليد الأعلم في المسائل التي تختلف فتاوى الأعلم فيها مع فتاوى غيره».

وقوّاه الميرزا النائيني في تعليقته على «العروة الوثقى»، والسيد البغدادي في «هداية الأنام».

وبعد هذه الرحلة السريعة التي ألقينا فيها نظرة على تاريخ المسألة، ننتقل إلى استعراض أهم ما استدل به القوم لكل قول من الرأيين المتقدمين: التعيين والتخيير، ولكن بعد بيان محور البحث.

محور البحث:

رأينا في الفتاوي المنقولة آنفاً أن المحور الذي يدور حوله البحث ـ هنا ـ هو المسائل التي تختلف فيها فتوى المجتهد الأعلم عن غيره من المجتهدين.

فهل يتعين فيها على العامي أن يقلد الأعلم أو له أن يتخير بين تقليد الأعلم وتقليد غيره. ورأينا أن آراء الفقهاء فيها تتردد بين:

١ - الجزم بالتعيين.

٢ - الجزم بالتخيير.

٣- الاحتياط بالتعيين.

أدلة التعيين:

إن أهم ما استدلوا به على تعيين تقليد الأعلم هو:

أن العامي إذا التفت إلى أن المسألة تتردد بين:

١ - تعيين تقليد الأعلم.

٢- والتخيير بين تقليده وتقليد من سواه من المجتهدين الآخرين.

فإنه يدرك من ناحية عقلية أن تقليد الأعلم هو حجة وشروع على كلتا الحالتين، وذلك إن كان المطلوب هو التخيير فهو أحد الخيارين، وإن كان المطلوب هو التعيين فهو المتعين.

وبعكسه تقليد غير الأعلم فإنه إن كان المطلوب هو التخيير فهو أحد الخيارين، وإن كان المطلوب هو التعيين فإنه غير متعين.

وهذا يعني أن مشروعية وحجية تقليد الأعلم متيقنة على كل حال، بينما مشروعية وحجية تقليد غير الأعلم لا تتم إلاّ في حال ما إذا كان تقليد غير الأعلم أحد الخيارين.

وعليه: يكون تقليد الأعلم هو القدر المتيقن في البين.

وهو لون من الاجتهاد العقلي الميسر الذي لا يحتاج إلى مؤونة تفكير بأكثر من الالتفات إلى واقع المسألة.

وهنا يستطيع العامي الاستناد إلى هذا الاجتهاد والأخذ به اعتماداً على النتيجة المتيقنة التي يتوصل إليها.

ويمكننا ـ أيضاً ـ أن ننزل عليه ما ذكره الشريف المرتضى، وتبعه عليه أمثال صاحب المعالم، وهو أن العامي عندما يتوجه إلى المسألة يحصل له الوثوق بالرجوع إلى الأعلم أكثر وأقوى من الرجوع إلى غيره.

ففي «الذريعة»: «لأن الثقة هاهنا (يعني تقليد الأعلم) أقرب وأوكد».

وفي «المعالم»: «وحجتهم عليه: أن الثقة بقول الأعلم أقرب وأوكد».

هذا بالنسبة إلى العامي على أساس أن لا تقليد في مسألة التقليد، وأن على العامي أن يلتزم بما تؤديه إليه قناعته حسبما يتوصل إليه في تفكيره من أمور واضحة.

أما بالنسبة إلى البحث الفقهي فقد استدل القائلون بالتعيين بالأدلة التالية:

١ - الإجماع:

الذي نسبت حكاية ادعائه إلى المحقق الثاني.

وتقدم منا أنه غير تام لوجود الخلاف في المسألة، وممن حكى هذا الخلاف صراحة السيد المرتضى في «الذريعة»، وصاحب المعالم في «المعالم»، وصاحب الفصول في «الفصول» وغيرهم.

مضافاً إليه احتمال استناد المجمعين إلى مدارك المسألة التي ذكرت في الكتب والبحوث، فلا تعلم تعبديته، وهذا كافٍ لعدم الاعتماد عليه.

٢ - بناء العقلاء:

قال أستاذنا السيد الخوئي: «إن عمدة أدلة القائلين بوجوب تقليد الأعلم إذا اختلف مع غيره هو بناء العقلاء»[١]، فإن سيرة العقلاء «قد جرت على الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفة كما هو المشاهد في غير الأحكام من الحِرَف والعلوم، وحيث أن تلك السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فنستكشف بذلك أنها ممضاة عند الشارع.

ويستثنى من ذلك ما إذا كانت فتوى الأعلم على خلاف الاحتياط، وكانت فتوى غير الأعلم موافقة له، كما إذا أفتى الأعلم بالإباحة في مورد، وأفتى غير الأعلم بالوجوب، فإن العقلاء في مثل ذلك وإن كانوا يرجعون إلى غير الأعلم أحياناً، إلاّ أنه لا لأن فتواه حجة عندهم بل لأنه عمل بالاحتياط، فيأتون به برجاء درك الواقع، إذن لا يمكن إسناد ما أفتى به غير الأعلم إلى الله والإتيان به بقصد الأمر والوجوب، وهذا الوجه هو الذي نعتمد عليه في الحكم بوجوب تقليد الأعلم في محل الكلام»[٢].

---

(١) انظر: الاجتهاد والتقليد، ص ١٨٥ فإنه نقله عن: دروس في فقه الشيعة ١/ ٧٩.

(٢) التنقيح ١/ ١٤٢.

وناقشه السيد الصدر في كتابه «الاجتهاد والتقليد» ـ ١٨٦ ـ ١٨٧ ـ بعدم ثبوت بناء للعقلاء في المسألة، قال: «أقول: لا ريب في عدم ثبوت بناء للعقلاء في الرجوع إلى الأفضل في صورة العلم التفصيلي باختلافه في الرأي مع غيره.

ويكفيك لهذه الدعوى شاهدان يقومان مقام البينة.

أحدهما: إذا أفتى الطبيب الأفضل بلزوم عمل جراحي لمريض، قائلاً: إن لم يؤتِ بهذا العمل وقع المريض في حفرة الموت.

وأفتى الطبيب المفضول بخلافه قائلاً: إنه في هذا العمل خطر عظيم، يسبّب هلاك المريض.

فهل ترى أن العقلاء يعملون في هذا الظرف، برأي الأفضل، طاعة عمياء؟!

وكذلك الكلام في عكس هذه الصورة.

ثانيهما: إذا قصدوا معرفة قيمة دار، أو جوهرة، فقوّمها المقوّم الأفضل بثمن قليل، وقوّمها غيره بثمن كثير، أضعاف ذلك الثمن.

فهل ترى أن العقلاء في هذه الصورة يعملون بقول الأفضل، بلا تأمل وتردد؟! وكذلك الكلام في عكس هذه الصورة.

ومن قبيل هذين الشاهدين نجد شهوداً أخرى من سيرة العقلاء عند اختلاف الخبراء.

إن سيرة العقلاء في هذا الامر هو التعويل على الوثوق والاطمئنان بأي رأي حصل ومن أي طريق حصل.

فالرأي الموثوق به هو الذي يعملون به، وإن كان صادراً من المفضول، ومخالفاً للاحتياط.

وإذا لم يحصل لهم الوثوق برأي فعملهم على الاحتياط.

سواء أكان أحد الرأيين موافقاً للاحتياط، أو كان كلا الرأيين مخالفاً له.. فإن ذلك أيضاً مصداق لذلك الكلي، وهو التعويل على الوثوق.

فإذا لم يمكن الاحتياط فالعمل عندهم على أقوى الاحتمالين أو على التخيير عند تساويهما».

كنتُ قد تناولت، في كتابي «دروس في أصول فقه الامامية»، موضوع «سيرة العقلاء» أو «بناء العقلاء» الذي يعني تباني واتفاق الناس ـ بما هم عقلاء ـ على سلوك معين بحيث يشكل عندهم هذا التباني والاتفاق ظاهرة اجتماعية عامة.

وأوضحت ـ هناك ـ أنه لا بد في الظاهرة الاجتماعية لتكون سلوكاً شرعياً من توافرها على العناصر التالية: التلقائية – والشمولية – والإلزام – والعقلانية – والشرعية.

وللاستفادة من بناء العقلاء دليلاً علينا:

أولاً: تحديد وتعيين السلوك.

وثم: التماس توفر الشروط المذكورة.

وبتوفر الظاهرة على عنصر الشرعية تتحول السيرة من سيرة عقلاء إلى سيرة متشرعة.

والسلوك الذي نبحث عنه ـ هنا ـ هو رجوع العامي إلى الفقيه من خلال ظاهرة رجوع الجاهل إلى العالم، لمعرفة: هل هو على نحو التعيين بتقليد الأعلم أو على نحو التخيير بالرجوع له أو لغيره من المجتهدين.

وسيرة المتشرعة ـ هنا ـ تتمثل في إرجاع المعصومين أتباعهم إلى أصحابهم من الفقهاء الرواة أمثال: زكريا بن آدم ويونس بن عبد الرحمن ومحمد

بن مسلم وزرارة بن أعين وسواهم.

وهؤلاء الفقهاء ـ ومن غير شك ـ كانوا يتفاوتون في اجتهاداتهم من حيث المستوى العلمي.

فلو كان المطلوب هو تقليد الأعلم لصرّح المعصومون بذلك على صعيد النظريّة، ولنصّوا على الأعلم عند الإرجاع على صعيد التطبيق.

ولما لم يصرحوا بذلك نظرياً، ولم ينصوا عليه تطبيقياً، يكون الحكم هو التخيير.

٣- الروايات:

وأهم ما استدلوا به منها: مقبولة عمر بن حنظلة العجلي الكوفي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما.. إلى أن قال: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكما؟

فقال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».

«حيث دلت على وجوب تقديم الأفقه على غيره»[1].

وقد ناقش، في دلالتها على المدّعى غير واحد من الفقهاء، منهم أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك) ـ ١/ ٢٩ ـ قال: «فإنها بقرينة التنازع الذي لا يكون إلاّ مع العلم حقيقة أو تعبداً وبقرينة ما في ذيلها من الرجوع إلى المرجحات الداخلية والخارجية ـ ظاهرة في الحكم الفاصل للخصومة، ولا تشمل الفتوى.

وإلحاق الفتوى به لعدم القول بالفصل غير ظاهر.

---

(١) التنقيح ١/ ١٤٣.

مع أن ظهورها في جواز فصل الخصومة بالحكم الصادر من الحكام المتعددين مما يظهر من الأصحاب عدم جواز العمل به، لاعتبار الوحدة في القاضي عندهم ظاهراً، فلاحظ وتأمل».

ومنهم أستاذنا السيد الخوئي فقد جاء في بعض مناقشته لها: «إن الأعلمية المبحوث عنها في المقام إنما هي الأعلمية المطلقة لبداهة أن الأعلمية النسبية والإضافية غير كافية في تعين الرجوع إليه، فإن كون شخص أعلم من غيره مع وجود من هو أعلم من كليهما لا يترتب عليه أي أثر في المقام».

والأفقهية التي ذكرت مرجحة في الرواية إنما هي الأفقهية الإضافية لقوله عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما.

ومعناه أن كون أحد الحاكمين أفقه من غيره مرجح في باب القضاء إذ لا يعتبر في الحاكم الأعلمية المطلقة، وأين هذا من الأعملية فيما نحن فيه، فالأعلمية المرجحة في باب القضاء وتعارض الحاكمين غير الأعلمية المعتبرة في المقام».

هذه خلاصة ما استدل به لتعين تقليد الأعلم، مع ما طرح من مناقشات فيها وحولها.

أدلة التخيير:

ويغنينا هنا أن نذكر ما استدل به الشيخ صاحب الجواهر القائل بالتخيير.

فقد جاء في كتابه (جواهر الكلام) ـ كتاب القضاء: ج٤، ص ٤٣ ـ ٤٥ ـ: «إنما الكلام في نواب الغيبة بالنسبة إلى المرافعة إلى المفضول منهم وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه، والظاهر الجواز:

- لإطلاق أدلة النصب المقتضي حجية الجميع على جميع الناس.
- وللسيرة المستمرة في الإفتاء والاستفتاء منهم مع تفاوتهم في الفضيلة.

فإن الأئمة مع وجودهم كانوا يأمرون الناس بالرجوع إلى أصحابهم من

زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وغيرهم.

ورسول الله ﷺ كان يولّي القضاء بعض أصحابه مع حضور أمير المؤمنين ﵇ الذي هو أقضاهم، قال في (الدروس): «لو حضر الإمام في بقعة وتحوكم إليه فله رد الحكم إلى غيره إجماعاً».

وسلف أن أشرنا في بيان نشأة التقليد إلى أن النبي ﷺ كان يرسل إلى الأطراف مبلغين يفتون الناس كإرساله مصعب بن عمير إلى المدينة مع وجود من هو أعلم منه في الصحابة، وكان المسلمون يرجعون إليهم في التقليد.

والخلاصة:

أن الدليل ـ في موضوعنا هذا ـ هو سيرة المتشرعة، وليس فيها ما يدل على تعين الرجوع إلى الأعلم، بل فيها ما يدل على التخيير، وبوضوح.

خامساً: الكفاءة الإدارية:

الكفاءة ـ في لغتنا المعجمية ـ: «حالة يكون بها شيء مكافئاً ـ أي مساوياً ـ لشيء آخر» ـ البستان: مادة كفأ ـ.

فهي تعني المساواة، ويقابلها في اللغة الانجليزية Equality.

وتعني ـ في لغتنا الحديثة ـ: الأهلية Competence التي هي «القدرة على الشيء وحسن تصريفه» ـ لاروس: مادة كفأ ـ.

أما الإدارة Administration فيراد بها تصريف الشؤون وتدبير الأمور.

فالكفاءة الإدارية: هي أن يكون لمرجع التقليد الأهلية التي يقتدر بها على تصريف شؤون المسلمين وتدبير أمورهم التي هي جزء من مهمات وظيفته الشرعية.. أمثال:

١ – تعيين الوكلاء في الأطراف والبلدان.

٢– جباية الحقوق المالية الشرعية.

٣- توزيع الحقوق المالية وتوظيفها فيما يخدم الإسلام ويحقق المصلحة للمسلمين.

٤- الإشراف على الحوزات العلمية إدارياً وعلمياً.

٥- الإفتاء أو الحكم في تحديد الموقف من القضايا العامة التي على الدين أن يقول كلمته فيها.

وما إلى هذه من أمور أخرى.

ويرجع هذا إلى أن مرجع التقليد عندنا ـ نحن معاشر الإمامية ـ يقوم بوظيفة النيابة العامة عن الإمام عليه السلام الذي هو رأس المسلمين والمسؤول الأول عن إدارة شؤونهم وتسيير قضاياهم الشرعية.

والآن، وفي خطوة تطويرية نابعة من واقع المرجعية الدينية وعلاقتها بحياة المسلمين حدد أستاذنا الشهيد الصدر وظيفة المرجعية في الشؤون التالية:

١- نشر أحكام الإسلام على أوسع مدى ممكن بين المسلمين، والعمل لتربية كل فرد منهم تربية دينية تضمن التزامه بتلك الأحكام في سلوكه الشخصي.

٢- إيجاد تيار فكري واسع في الأمة يشتمل على المفاهيم الإسلامية الواعية، من قبيل المفهوم الأساسي الذي يؤكّد بأن الإسلام نظام كامل شامل لشتى جوانب الحياة، واتخاذ ما يمكن من أساليب لتركيز تلك المفاهيم.

٣- إشباع الحاجات الفكرية الإسلامية للعمل الإسلامي، وذلك عن طريق إيجاد البحوث الإسلامية الكافية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية، والمقارنات الفكرية بين الإسلام وبقية المذاهب الاجتماعية، وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي على نحو يجعله قادراً على مدّ كل جوانب الحياة بالتشريع، وتصعيد الحوزة ككلّ إلى مستوى هذه المهام الكبيرة.

٤- القيمومة على العمل الإسلامي، والإشراف على ما يعطيه العاملون

في سبيل الله في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم، وتأييد ما هو حق منها وإسناده، وتصحيح ما هو خطأ.

٥- إعطاء مراكز العالمية من المرجع إلى أدنى مراتب العلماء الصفة القيادية للأمة بتبني مصالحها، والاهتمام بقضايا الناس ورعايتها، واحتضان العاملين في سبيل الإسلام[1].

ويتمثل تطوير المرجعية، باعتبارها مؤسسة دينية في الأمور التالية:

• **أولاً**: إيجاد جهاز عملي تخطيطي وتنفيذي يقوم على أساس الكفاءة والتخصص، وتقسيم العمل، واستيعاب كل مجالات العمل المرجعي الرشيد في ضوء الأهداف المحددة.

ويقوم هذا الجهاز بالعمل بدلاً من الحاشية التي تعبّر عن جهاز عضوي مرتجل يتكوّن من أشخاص جمعتهم الصدف والظروف الطبيعية لتغطية الحاجات الآنيّة بذهنية تجزيئية، وبدون أهداف محددة واضحة.

ويشتمل هذا الجهاز على لجان متعددة، تتكامل وتنمو بالتدريج إلى أن تستوعب كل إمكانات العمل المرجعي.

ويمكن أن نذكر اللجان التالية كصورة مُثلى وهدفاً أعلى ينبغي أن يصل إليه الجهاز العملي للمرجعية الصالحة في تطوره وتكامله:

١ – لجنة أو لجان لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلمية، وهي تمارس تنظيم دراسة ما قبل (الخارج)، والإشراف على دراسات الخارج، وتحدّد المواد الدراسية، وتضع الكتب الدراسية، وتجعل بالتدريج الدراسة الحوزوية بالمستوى الذي يتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعية الصالحة، وتستحصل على معلومات عن الانتسابات الجغرافية للطلبة، وتسعى في تكميل الفراغات وتنمية العدد.

---

(١) الشهيد الصدر، النعماني، ط٢، ص١٦٦.

٢- لجنة للانتاج العلمي، ووظائفها إيجاد دوائر علمية لممارسة البحوث ومتابعة سيرها وتشجيعه ومتابعة الفكر العالمي بما يتصل بالإسلام، والتوافر على إصدار شيء كمجلة أو غيرها، والتفكير في جلب العناصر الكفوءة إلى الحوزة أو التعاون معها إذا كانت في الخارج.

٣- لجنة أو لجان مسؤولة عن شؤون علماء المناطق المرتبطة، وضبط أسمائهم وأماكنهم ووكالاتهم، وتتبع سيرهم وسلوكهم واتصالاتهم والاطلاع على النقائص والحاجات والفراغات، وكتابة تقرير إجمالي في وقت رتيب، أو عند طلب المرجع.

٤- لجنة الاتصالات، وهي تسعى لإيجاد صلات مع المرجعية في المناطق التي لم تتصل مع المركز، ويدخل في مسؤوليتها إحصاء المناطق ودراسة إمكانات الاتصال بها، وإيجاد سفرة تفقدية إما على مستوى تمثيل المرجع، أو على مستوى آخر، وترشيح المناطق التي أصبحت مستعدة لتقبّل العالِم، وتولي متابعة السير بعد ذلك، ويدخل في صلاحيتها، الاتصال في الحدود الصحيحة مع المفكرين والعلماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتزويدهم بالكتب، والاستفادة من المناسبات كفرصة الحج.

٥- لجنة رعاية العمل الإسلامي، والتعرف على مصاديقه في العالم الإسلامي، وتكوين فكرة عن كل مصداق، وبذل النصح والمعونة عند الحاجة.

٦- اللجنة المالية التي تعنى بتسجيل المال، وضبط موارده، وإيجاد وكلاء ماليين، والسعي في تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال، وتسديد المصارف اللازمة للجهاز، مع التسجيل والضبط.

ولا شك في أن بلوغ الجهاز إلى هذا المستوى من الاتساع والتخصص يتوقف على تطوّر طويل الأمد، ومن الطبيعي أن يبدأ الجهاز محدوداً وبدون تخصصات حدية تبعاً لضيق نطاق المرجعية، وعدم وجود التدريب الكافي، والممارسة والتطبيق هو الذي يبلور القابليات من خلال العمل، ويساعد على

التوسيع والتخصص.

وثانياً: إيجاد امتداد أفقي حقيقي للمرجعية يجعل منها محوراً قويّاً، تنصبّ فيه قوى كل ممثلي المرجعية والمنتسبين إليها في العالم، لأن المرجعية حينما تتبنّى أهدافاً كبيرة، وتمارس عملاً تغييرياً واعياً في الأمة لابد أن تستقطب أكبر قدر ممكن من النفوذ لتستعين به في ذلك، وتفرض بالتدريج وبشكل آخر السير في طريق تلك الأهداف على كل ممثليها في العالم، وبالرغم من انتساب كل علماء الشيعة تقريباً إلى المرجع في الواقع المعاش يلاحظ بوضوح أنه في أكثر الأحيان انتساب نظري وشكلي، لا يخلق المحور المطلوب، كما هو واضح.

وعلاج ذلك يتم عن طريق تطوير شكل الممارسة للعمل المرجعي، فالمرجع تاريخياً يمارس عمله المرجعي كله ممارسة فردية، ولهذا لا تشعر كل القوى المنتسبة إليه بالمشاركة الحقيقية معه في المسؤولية والتضامن الجاد معه في الموقف.

وأما إذا مارس المرجع عمله من خلال مجلس يضم علماء الشيعة، والقوى الممثلة له دينياً، وربط المرجع نفسه بهذا المجلس فسوف يكون العمل المرجعي موضوعياً، وإن كانت المرجعية نفسها بوصفها نيابة عن الإمام قائمة بشخص المرجع، غير أن هذه النيابة القائمة بشخصه لم تحدّد له أسلوب الممارسة، وإنما يتحدّد هذا الأسلوب في ضوء الأهداف والمصالح العامة.

وبهذا الأسلوب الموضوعي من الممارسة يصون المرجع عمله المرجعي من التأثر بانفعالات شخصية، ويعطي له بُعداً وامتداداً واقعياً كبيراً، إذ يشعر كل ممثلي المرجع بالتضامن والمشاركة في تحمّل مسؤوليات العمل المرجعي، وتنفيذ سياسة المرجعية الصالحة التي تقرر من خلال ذلك المجلس.

وسوف يضم هذا المجلس تلك اللجان التي يتكوّن منها الجهاز العملي للمرجعية.

وبهذا تلتقي النقطة السابقة مع هذه النقطة.

ولئن كان في سلوك الممارسة الفردية للعمل المرجعي بعض المزايا، كسرعة التحرك، وضمان درجة أكبر من الضبط والحفظ، وعدم تسرّب عناصر غير واضحة إلى مستوى التخطيط للعمل المرجعي، فإن مزايا الأسلوب الآخر أكبر وأهم.

ونحن نطلق على المرجعية ذات الأسلوب الفردي في الممارسة اسم «المرجعية الذاتية»، وعلى المرجعية ذات الأسلوب المشترك او الموضوعي في الممارسة اسم «المرجعية الموضوعية».

وهكذا يظهر أن الفرق بين المرجعية الذاتية والمرجعية الموضوعية ليس في تعيين شخص المرجع الشرعي الواقعي، فإن شخص المرجع دائماً هو نائب الإمام.

ونائب الإمام هو المجتهد المطلق الأعلم العادل الخبير بمتطلبات النيابة.

وهذا يعني أن المرجعية من حيث «هي» مركز النيابة للإمام ذاتية دائماً، وإنما الفرق بين المرجعيتين في أسلوب الممارسة.

وثالثاً: امتداداً زمنياً للمرجعية الصالحة لا تتسع له حياة الفرد الواحد، فلا بد من ضمان نسبي لتلك المرجعية في الإنسان الصالح المؤمن بأهداف المرجعية الصالحة، لئلا ينتكس العمل بانتقال المرجعية إلى من لا يؤمن بأهدافها الواعية.

ولا بد أيضاً من أن يُهيئ المجال للمرجع الصالح الجديد، ليبدأ ممارسة مسؤولياته من حيث انتهى المرجع العام السابق بدلاً عن أن يبدأ من الصفر، ويتحمّل مشاق هذه البداية وما تتطلبه من جهود جانبية.

وبهذا يتاح للمرجعية الاحتفاظ بهذه الجهود للأهداف، وممارسة ألوان من التخطيط طويل المدى.

ويتم ذلك عن طريق شكل المرجعية الموضوعية، إذ في إطار المرجعية الموضوعية لا يوجد المرجع فقط، بل يوجد المرجع كذات ويوجد الموضوع

وهو المجلس بما يضم من جهاز يمارس العمل المرجعي الرشيد، وشخص المرجع هو العنصر الذي يموت، وأما الموضوع فهو ثابت، ويكون ضماناً نسبياً إلى درجة معقولة بترشيح المرجع الصالح في حالة خلو المركز، وللمجلس والجهاز ـ بحكم ممارسته للعمل المرجعي، ونفوذه، وصلاته، وثقة الأمة به ـ القدرة دائماً على إسناد مرشّحه، وكسب ثقة الأمة إلى جانبه، وهكذا تلتقي النقطتان السابقتان مع هذه النقطة في طريق الحل»(١).

وهذا الذي ذكره أستاذنا الشهيد الصدر تتمُّ هو ـ في واقعه ـ امتداد أو عودة لما رسمه الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) للمرجعية الدينية من تصميم، ولما طبقه فيه من واقع، وسار عليه من بعده تلميذاه الشريف المرتضى والشيخ الطوسي ومن تلاهما من مراجع عظام(٢).

وصنيع الشيخ المفيد كان تجسيداً لواقع النيابة العامة للفقيه عن الإمام المهدي عليه السلام، امتثالاً لقوله في جواب مكاتبة إسحاق بن يعقوب له، يسأله فيها عن مسائل عدة، فقد قال عليه السلام: «أما ما سألت عنه... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»، حيث تلقاه أصحابنا بالقبول لرواية الأعلام الثلاثة له: الكليني والصدوق والطوسي، وحمله غير واحد من العلماء ـ من حيث الدلالة ـ على إرادة منصب الافتاء ومنصب القضاء ومنصب الحكم، وبضم الأحاديث الأخرى ـ الآتية ـ إليه كقرائن مفسرة له تتم هذه الدلالة.

وقد لاحظ سيدنا الصدر فيما وضعه من الخطوط المذكورة في أعلاه فوارق التطور الحضاري والمدني لحياة الناس وهو أمر طبيعي لا بد منه.

وإدراك توفر هذا الشرط في المرجع الديني، والانطلاقة إلى التماس توفره بوعي، وتحقيق وجوده في الواقع العملي بحرص وجدية هو الآن في خطواته

(١) م. س، ص١٦٧ - ١٦٨.

(٢) انظر كتابنا: تاريخ التشريع الإسلامي: ابتداء الغيبة الكبرى.

الجادة إلى التواجد الكامل.

والأدلة التي يستدل بها على لزوم توفر هذا الشرط هي أدلة ولاية الفقيه عقلية ونقلية، وهي باختصار وتركيز:

مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء:

هذا الحديث الشريف رواه الشيخ الحراني، في كتابه «تحف العقول» عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام من «خطبة طويلة يخاطب بها علماء عصره، قال: ويُروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غُلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون، ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلاّ بتفرقكم عن الحق، واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة، ولو صبرتم على الأذى وتحملتم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع، ولكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم».

وعلق عليه الشيخ المنتظري بقوله: «والمقصود بالعلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه: الفقهاء الملتزمون بالشريعة والتكاليف».

و«الظاهر أن الجملة وإن كانت خبرية وقعت في مقام الإنشاء وبيان التكليف، فيراد أن المرجع لأمور المسلمين يجب أن يكون هم العلماء الملتزمين، ولكن تفرّقهم في الحق واختلافهم في السنة وفرارهم من الموت وإعجابهم بالحياة.. وبعبارة أخرى: عدم التزامهم بتكاليفهم قد مكّن الظلمة من منزلتهم وسلطهم على المسلمين»[١].

الفقهاء أمناء الرسل:

رواه الكليني في «الكافي» عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ١/ ٤٨٥ و ٤٨٦.

السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا.

قيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟

قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».

وسند الكليني موثوق به، قد اعتمد فقهاؤنا على هذا السند في الأبواب المختلفة من الفقه.

بيان الاستدلال بالرواية: «هو أن أهم شؤون الرسل ـ ومنهم رسولنا الأكرم صلى الله عليه وآله ـ... ثلاثة: بيان أحكام الله تعالى، وفصل الخصومات، وإجراء العدالة الاجتماعية بإقامة دولة حقة على أساس أحكام الله تعالى وقوانينه العادلة كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله، وليس شأن الرسل مجرد بيان أحكام الله فقط»[1].

ولازم هذا أمران، هما:

١- أن على المسلمين أن يوفروا الأجواء المساعدة لتولي الفقهاء الحكم.

وفي حالة عدم مواتاة الظروف لذلك، فبقدر الإمكان وقدر تحقق الممكن، وهو قيام الفقيه برعاية شؤون المسلمين في حدود ما ذكرناه آنفاً.

٢- لا بد من توافر الفقيه على شرط الكفاءة الإدارية، ليتمكن من القيام بهذه المسؤولية الخطيرة التي أنيطت به.

ويتم هذا بالشكل التالي:

١- إن قلنا بوجوب تقليد الأعلم وكان متوفراً على هذا الشرط فالمرجعية متعينة فيه.

٢- إن لم نقل بتعين تقليد الأعلم، ولكن كان هو متوفراً على الشرط

---

(١) م. س، ص٤٧٥ - ٤٧٦.

المذكور فالمرجعية متعينة فيه أيضاً.

٣- إن لم نقل بتعين تقليد الأعلم ولم يكن الأعلم متوفراً على هذا الشرط، فعلى المسلمين أن يختاروا من يرونه من المجتهدين متوفراً على هذا الشرط.

ويتم ترشيحه عن طريق الفقهاء الخبراء الأمناء، سواء كانوا مجتهدين أو قريبين من درجة الاجتهاد بما يؤهلهم للتمييز بين المتوفر على هذا الشرط وغير المتوفر عليه.

وقد مرت المرجعية الإمامية في تاريخها الطويل منذ زعامة الشيخ المفيد حتى عصرنا هذا بنماذج ممثلة رائعة، بدءاً من الشيخ المفيد وتلميذيه المرتضى والطوسي، ومروراً بابن إدريس والمحقق الأول والعلامة الحلي فالمحقق الثاني والوحيد البهبهاني والسيد بحر العلوم والشيخ جعفر الكبير والميرزا محمد حسن الشيرازي.. والخ.

وفي عصرنا الحاضر عايشنا تجربتين رائدتين مهمتين تمثلتا في مرجعية الإمام الخميني ومرجعية الشهيد الصدر.

فقد قُدّر للأولى أن تصل بالمرجعية إلى أعلى درجاتها، وهو الحكم الإسلامي.

وللثانية أن تضع الخطوط العامة للمرجعية النموذجية وبأسمى حالاتها ومتطلباتها، وأن تبدأ التطبيق بخطوات متأنية ومدروسة استهدفت فيها خط الإمام الخميني، إلاّ أن ترصد دوائر الإمبريالية العالمية حالت دون مواصلة المسيرة حيث وقع المرجع القائد من على صهوة جواده شهيد أفكاره البناءة وتطلعاته المستقبلية للطلوع بهذه الأمة إلى ما أراده الله لها.

رحمه الله رحمة العلماء العاملين الذين بذلوا جهدهم واجتهادهم في سبيل إعلاء كلمة الله في الأرض.

وإن لنا لكبير ووطيد الأمل في المرجع القائد السيد الخامنائي أن يحقق

للأمة الإسلامية ما تصبو إليه من الاستمرارية على خط هذه المرجعية الرشيدة الصالحة.

سادساً: الحياة:

يقول السيد رضا الصدر في كتابه (الاجتهاد والتقليد) - ص١٢١ -: «ومن الأوصاف التي اشتهر اشتراطها بين الشيعة الإمامية في المفتي: الحياة. فلا يجوز تقليد الميت عند التمكن من تقليد الحي.

وإلاّ فلا إشكال في جواز تقليده.. قد صرح بذلك صاحب الفصول».

تاريخ البحث في المسألة:

إن أقدم ما وصل إلينا من كتب أصحابنا في علم أصول الفقه والمتوقع أنها تتناول المسألة بالبحث، هي:

- مختصر الشيخ المفيد.
- الذريعة للسيد المرتضى.
- العدة للشيخ الطوسي.

وقد ذكر الكتابان الأخيران - أعني الذريعة والعدة - صفات المفتي (مرجع التقليد)، ولم يعدّا منها صفة الحياة. كذلك لم يتعرض لذكر هذا الشرط السيد ابن زهرة، في كتابه «الغنية» - حسبما ذكر السيد الصدر في كتابه «الاجتهاد والتقليد» ص١٢٤ -.

وبين يدي من كتب المتقدمين كتابا «المعارج» للمحقق الحلي و«المبادئ» للعلامة الحلي، وهما أيضاً لم يذكرا الشرط.

ويبدو من التتبع السريع للبحث في المسألة عند أصحابنا الإمامية أنه لم يثر البحث فيها إلاّ في القرن العاشر عندما صدر للشهيد الثاني بحثه في المسألة.

ففي هامش (مزيلة الشبهات) - ص ٤٥ -: «وأول من فتح باب المنع من

تقليد الميت ابتداءً هو الشهيد الثاني ـ رضوان الله تعالى عليه ـ في رسالة عقدها لذلك الغرض، وقد تبعه من تأخر عنه على ذلك».

وفي كتاب «الغنية» للسيد حسين الغريفي (ت ١٠٠١هـ): «وهذه المسألة إنما كثر الجدال فيها في هذه العصور، وليس لها في أصول الفقه عنوان يعتمد».

ولم أعثر فيما لدي من كتب أصولية سنية على شيء من التعرض للمسألة إلاّ ما ذكره الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) من قوله: «اختلفوا في أن غير المجتهد، هل تجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير؟

فنقول: لا يخلو: إمّا أن يحكي عن ميت أو حي.

فإن حكى عن ميت لم يجز الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت، بدليل أن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيّاً، وينعقد مع موته، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته» ـ المحصول، ٦/ ٧٢ـ.

وقد تردد صدى هذه العبارة في كتاب «المبادئ» للعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) حيث جاء في ص ٢٤٨ من ط البقال الثانية: «إذا أفتى غير المجتهد بما يحكيه عن المجتهد.

فإن كان يحكي عن ميت لم يجز الأخذ بقوله إذ لا قول للميت فإن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيّاً، وينعقد بعد موته».

وقد عُدَّ هذا ـ أعني انعقاد الإجماع بعد الموت، وعدمه عند الحياة ـ دليلاً على بطلان تقليد الميت.

ففي هامش المبادئ المذكور نقرأ الكلام التالي تعليقاً على قول العلامة بانعقاد الإجماع وعدمه: «دليل على أنه لا قول للميت.

توضيح ذلك: يشترط في انعقاد الإجماع أن لا يكون أحدٌ مخالفاً له، وهذا

يدل على اعتبار قوله حيث يمنع من انعقاد الإجماع على خلافه.. هذا بالنسبة للحي.

وأما الميت فلا يضر قوله بالإجماع لو كان قوله مخالفاً للإجماع، وهذا يدل على عدم اعتبار قوله إذ لو لم يكن كذلك لكان خلافه مضراً بالإجماع».

ومن مثل قول الرازي أخذت العبارة المشهورة شهرة الأمثال وهي: «قول الميت كالميت».

وقد اقتضت هذه الشهرة لهذه العبارة أن يقف عندها المحدث الاسترابادي (ت ١٠٣٣هـ) ويخصص لها فائدة من فوائده المدنية، قال في ص١٤٩ من المطبوعة لبيان الفرق بين الفقيه الراوي والفقيه المجتهد: «فائدة: ما اشتهر بين المتأخرين من أصحابنا من أن «قول الميت كالميت» لا يجوز العمل به بعد موته المراد به ظنه المبني على استنباط ظني.

وأما فتاوى الأخباريين من أصحابنا فهي مبنية على ما هو صريح الأحاديث أو لازمه البين فلا تموت بموت المفتي.

نعم، بعضها الذي كان مبنياً على حديث ورد في الواقع من باب التقية ينقطع العمل به إذا ظهر المهدي عليه السلام، وكذا فتاوى المتأخرين المبنية على صريح الحديث أو على لازمه البين لا تموت بموت صاحبها.

لكن التمييز بين القسمين صعب على مقلديهم».

التأليف في المسألة:

١- فيما يبدو أن أقدم من كَتَبَ في المسألة كتابة مستقلة هو الشهيد الثاني المتوفى سنة ٩٦٦هـ.

ويبدو أيضاً أن ما كُتِبَ في المسألة بشكل مستقل كان تحت عنوان «تقليد الميت» أو «تقليد الأموات»، ولعل ذلك لأنه لا خلاف في جواز تقليد الحي.

قال المحدث البحراني في (لؤلؤة البحرين) ـ ص ٧٥ ـ: «وله (يعني الشهيد الثاني) من الكتب والمصنفات.. رسالة في عدم جواز تقليد الميت».

وقال شيخنا الطهراني في (الذريعة) ـ ٤/ ٣٩٢ ـ: «تقليد الميت، للشيخ زين الدين بن علي الشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ)، ذكر فيه اثني عشر وجهاً لعدم جواز تقليد الميت».

٢- ومن بعد الشهيد الثاني ألّف نجله الشيخ حسن المتوفى سنة ١٠١١هـ، والمعروف بصاحب المعالم رسالة في المسألة اقتفاء لأثر أبيه، قال شيخنا الطهراني، في (الذريعة) ـ ٤/ ٣١٩ ـ: «تقليد الميت، للشيخ حسن بن زين الدين صاحب المعالم (ت ١٠١١هـ)، اختار فيه عدم جواز تقليد الميت، وعدم التجزي، وضيّق فيه على المكلفين، ولذا رده تلميذه الشيخ عبد اللطيف بكتابه الآتي في هذه المسألة.

وأحال صاحب المعالم في آخر هذا الكتاب تفاصيلَ المطالب إلى كتابه (مشكاة القول السديد في الاجتهاد والتقليد)..».

وقال عنه في (الذريعة) ـ ٢١/ ٦٠ ـ: «مشكاة القول السديد في معنى الاجتهاد والتقليد، لصاحب المعالم الشيخ جمال الدين أبي منصور الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني المتوفى ١٠١١هـ.

قال حفيده الشيخ علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين في (الدرة المنثورة) أنه كان عندي وذهب فيما ذهب من كتبي.

أقول: هو غير رسالته في تقليد الميت التي ضيّق فيها على المكلفين المسالك وأوقعهم في المهالك، ولما وقف عليها تلميذه الشيخ عبد اللطيف الجامعي العاملي كتب رسالة في تقليد الميت وتعرض فيها للبحث مع أستاذه في المسألة».

وقال في (المعالم) ـ ص ٣٩٠ ـ: «وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت؟

ظاهر الأصحاب الإطباق على عدمه، ومن أهل الخلاف مَن أجازه».

٣ـ تقليد الميت، للشيخ عبد اللطيف بن الشيخ نور الدين علي بن الشيخ شهاب الدين أحمد الجامعي، تلميذ صاحب المعالم الذي أشار إليه شيخنا صاحب الذريعة ـ فيما سبقه ـ بأنه ألّفه في الرد على كتاب أستاذه صاحب المعالم.

قال في «الذريعة»: «ذكر في أوله أنه كتبه بعد وقوفه على رسالة شيخه صاحب المعالم التي ضيّق فيها على المكلفين المسالك وأوقعهم في المهالك».

ويبدو أن هذه الحقبة من القرن العاشر إلى الثالث عشر كانت المعترك الفكري الذي أثرى البحث في هذه المسألة.

ومن هذا ما ذكره شيخنا الطهراني في (الذريعة) ـ ٤/ ٣٩٣ ـ من أمثال:

٤- كتاب «تقليد الميت، للشيخ محمد بن جابر بن عباس العاملي النجفي تلميذ الشيخ محمد سبط الشهيد الثاني (ت ١٠٣٠هـ)، صرح فيه بحرمته».

٥- وفي الحقبة المذكورة يذكر صاحب الذريعة ٤/ ٣٩٣: «تقليد الميت وأنه لا قول له، للمدقق الميرزا محمد بن الحسن الشيرواني (ت ١٠٩٨هـ)...».

٦- تقليد الميت، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ).

٧- منبع الحياة في حجية قول المجتهدين من الأموات، للسيد نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢هـ) نشر في بغداد سنة ١٣٤٨هـ بتحقيق محمد علي الخطيب.

٨- تقليد الميت، للشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي صاحب البلغة (ت ١١٢١هـ).

٩- وذكر في (الذريعة) ـ ٤/ ٣٩٠ ـ «أيضاً كتاب «تقليد الأموات للشيخ إبراهيم بن سليمان العاملي من العلماء المتأخرين عن الشيخ الحر، كان في أواسط القرن الثاني عشر كما ذكره بعض المعاصرين لصاحب الحدائق، وله

رسالة في تقليد الأموات والحكم بجوازه، كما ذكره الشيخ محمد بن يونس الشويهي في (براهين العقول) الذي ألّفه سنة ١٢٢٩هـ مصرحاً بأنه موجود عنده».

١٠- رسالة في تقليد الميت ابتداء وبقاء، للشيخ يوسف آل عصفور البحراني (ت ١١٨٦هـ).

١١- تقليد الميت، للوحيد الآقا محمد باقر البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ) «اختار فيه أنه لا قول للميت».

١٢- تقليد الميت، للشيخ محمد بن عبد علي بن محمد بن أحمد آل عبد الجبار القطيفي «ذكر فيه أن السيد ركن الدين محمد الجرجاني اختار جواز تقليد الميت اضطراراً في شرحه على (مبادئ الوصول) للعلامة الحلي».

١٣- تقليد الميت، للميرزا أبي القاسم القمي (ت ١٢٣١هـ) صاحب القوانين، طبع ضمن (جامع الشتات)، اختار فيه جواز تقليد الميت.

١٤- وذكر الشيخ البلادي في (أنوار البدرين) ـ ص ١٥ ـ مسألة في عدم تقليد الأموات ابتداء لا ضرورة، للشيخ حسن بن الشيخ حسين آل عصفور البحراني (ت ١٢٦١هـ).

١٥- ومن الكتب المعروفة في المسألة كتاب (مزيلة الشبهات عن المانعين من تقليد الأموات) للشيخ خلف بن عبد علي آل عصفور البحراني (ت ١٢٧٥هـ)، من منشورات مكتبة العلوم العامة في البحرين.

١٦- وفي ذريعة شيخنا الطهراني: «تقليد الأموات، للشيخ ميرزا علي أكبر بن ميرزا محسن الاردبيلي (ت ١٣٤٦هـ) فارسي ـ مطبوع، أفتى فيه بوجوب تقليد الأعلم الميت ابتداء عند الدوران مع الحي الغير الأعلم».

وغير هذا القليل من هذه الكتب غير قليل.

الأقوال في المسألة:

وكما رأينا لم يتحرك البحث في المسألة تحت عنوان « تقليد الحي »، وذلك لأنه الشرط المتفق عليه، وتحرك تحت عنوان « تقليد الميت » للاختلاف فيه.

ولأجل أن نتعرف الأقوال في المسألة لا بد من التمهيد ببيان تقسيمهم لتقليد الميت، حيث قسموه إلى قسمين:

١ - تقليد الميت بقاءً:

ويريدون به أن العامي المقلِّد عندما يقلد مجتهداً حيّاً ثم يموت هذا المجتهد يبقى العامي على تقليده له ويستمر فيه.

ومن هنا سماه بعضهم بالتقليد الاستمراري.

٢- تقليد الميت ابتداءً:



ويريدون به تقليد العامي لفقيه ميت من دون أن يكون قد قلده وهو حي.

والأقوال في المسألة تعتمد هذا التقسيم، وهي:

١ - حرمة تقليد الميت مطلقاً ابتداء وبقاء.

٢- جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداء وبقاء.

٣- التفصيل:

أ- بين البقاء على تقليد الحي بعد موته فيجوز، وبين الابتداء فلا يجوز.

ب- بين ما إذا كان الميت أعلم:

- فيجب تقليده بقاء أو يجوز، ويحرم ابتداء.

- يجب تقليده ابتداء، ويحرم تقليد الحي غير الأعلم.

ج- بين تساوي الحي والميت في الفتوى فللعامي الخيار في أن يقلد أيّاً

منهما، وبين اختلافهما في الفتوى فيجب الرجوع إلى الحي.

وفي (التنقيح) ـ ١/ ٩٥ ـ: «قد اختلفوا في اعتبار الحياة في من يرجع إليه في التقليد وعدمه على أقوال ثلاثة:

(أحدها): جواز تقليد الميت مطلقاً: ابتداء واستدامة.

ونسب ذلك إلى الأخباريين، ووافقهم من الأصوليين المحقق القمي ﷺ في (جامع الشتات)، في موردين حيث سئل في أحدهما عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل ﷺ، فأجاب بما حاصله: إن الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء، فلا مانع من الرجوع إليه، وقال في ثانيهما: إن الأحوط الرجوع إلى الحي.

والاحتياط في كلامه من الاحتياط المستحب لإفتائه بجواز تقليد الميت ابتداء.

وثانيها: عدم جواز تقليد الميت مطلقاً (ابتداء واستدامة).

وثالثها: التفصيل بالمنع عن جواز تقليد الميت ابتداء، والقول بجوازه بحسب البقاء».

تقليد الميت ابتداء:

تعد هذه المسألة إحدى المسائل الخلافية بين الأصوليين والأخباريين.

فقد اشتهر عن المدرسة الأصولية حرمة تقليد الميت ابتداء شهرة تكاد تكون إجماعاً، بل ادعى عليها الإجماع غير واحد من الفقهاء الأصوليين.

واشتهر عن المدرسة الأخبارية جواز تقليد الميت ابتداء شهرة تقارب وحدة القول بالجواز.

والسبب في ذلك يرجع في أحد تعليلاته إلى الاختلاف بين المدرستين في

تعريف الفقيه الذي يلزم الرجوع إليه لأخذ الأحكام منه.

يقول أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم في (الأصول العامة) ـ ص ٦٤٩ ـ:
«واعتبار الحياة في حجية قول المفتي من الشرائط التي وقع فيها الاختلاف كثيراً، فالأصوليون اعتمدوا هذا الشرط ومنعوا من تقليد الميت ابتداء بينما أجاز الأخباريون منهم ذلك.

والظاهر أن خلاف الأخباريين لرأي الأصوليين إنما هو لاختلافهم في وظيفة المجتهد عند الفتيا.

فالأخباريون يرون أن وظيفة المجتهد لا تتجاوز نقل مضمون الرواية بفتياه، وليس له أن يستند في الفتيا إلى مقدمات نظرية، فهو مخبر عن المعصوم، ولا يشترط الحياة في حجية خبر المخبر باتفاق الكلمة.

بينما يرى الأصوليون وغيرهم أن المجتهد مستنبط للحكم من الأدلة، وقد يكون بعضها نظريّاً، وما دام كذلك فهو ليس بمخبر ـ حين يفتي عن المعصوم، إلاّ بضرب من التسامح ـ وإن أخبر عن الحكم أو الوظيفة.

وعلى هذا: فإن دليل الحجية بالنسبة إلى المفتي إنما يتقوم برأيه القابل للنظر والتبدل، وهو يمكن أن يكون منوطاً بالحياة.

فاختلاف الأخباريين مع الأصوليين ـ إذن ـ اختلاف في أصل وظيفة المجتهد لا في شرائط الافتاء.

وخلافهم في هذه المسألة لا يصلح أن يكون خلافاً في موضع الكلام لأنه بالنسبة إليهم أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع».

ونقل الشيخ خلف آل عصفور في رسالته «مزيلة الشبهات عن المانعين من تقليد الأموات» ـ ص ٦٣ ـ عن المحدث البحراني صاحب الحدائق ما يؤكد أن وظيفة الفقيه ـ في الرأي الأخباري ـ لا تتجاوز نقل مضمون الرواية بفتياه، قال: «وقال شيخنا العلامة الشيخ يوسف في بعض أجوبة مسائله،

حيث سئل عن جواز تقليد الميت حيث قال في الجواب: والكلام على هذه المسألة نفياً وإثباتاً على مذاقنا ومختارنا مفروغ منه، فإن المستفاد من أخبار أهل الذكر ـ صلوات الله عليهم ـ هو وجوب الرجوع إلى رواة أخبارهم ونقلة آثارهم، ثم أورد جملة من الأخبار الدالة على ذلك كالتوقيع اليعقوبي والخبر النبوي وأمثالها، ثم قال: ولاريب أن العامل على كلام هؤلاء الرواة والأخذ بأقوالهم إنما هو أخذ بأقوال الأئمة المعصومين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وإن كان بواسطة هؤلاء، وينادي بذلك قول الصادق عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة في تتمة الكلام الذي نقلناه منها حيث قال عليه السلام: ـ بعد قوله: فقد جعلته عليكم حاكماً ـ فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله ـ الحديث.

ثم ساق كلاماً في المقام إلى أن قال: فالواجب على جميع الناس إنما هو الرجوع إلى الكتاب والسنة، غاية الأمر أن العامي الصرف أو من لم يبلغ تلك المرتبة لما كان يقصر فهمه وإدراكه عن فهم الأخبار والاطلاع عليها من مظانها المعرفة بقواعدها وقوانينها والجمع بين مختلفاتها ونحو ذلك مما يتوقف عليه استنباط الأحكام منها، وهكذا بالنسبة إلى الكتاب العزيز وجب عليه الرجوع إلى من كانت له تلك المرتبة، وحينئذٍ إذا كان الرجوع إليهم إنما هو من حيث كونهم نقلة تلك الأخبار وحملة تلك الآثار، فهذا الأمر لا يتغير بالموت، ولا يتبدل على ممر الأدوار للحديث الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام على ما في (الكافي) قال: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»، وهو ـ كما ترى ـ صريح في أن الحق لا يتغير بتغير الزمان ولا يتبدل بموت ولا حياة على ممر الأزمان.

والمجتهدون لهم في هذه المسألة خلاف وأقوال عديدة لا حاجة بنا إلى التطويل بنقل أقوالهم وذكر حججها وما أورد عليها نقضاً وإبراماً».

وقرره في (التنقيح) ـ ١ / ٩٧ ـ بالتالي: «وذلك لأنهم (أي المحدثين) إنما رخصوا في تقليد الميت بحسب الابتداء بناء على مسلكهم من إنكار مشروعية

التقليد بالكلية وأن رجوع العامي إلى المجتهد إنما هو من باب الرجوع إلى رواة الحديث كما في رواية أسحق بن يعقوب: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا)، فالمفتي ينقل الرواية لا أنه يفتي حقيقة حسب رأيه ونظره، ومن الظاهر أن حجية الرواية وجواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوي بوجه، لأنها حجة ويجوز العمل بها كان المحدث حيّاً أو ميتاً».

وتقدم في منقولتنا عن (الفوائد المدنية) قول المحدث الاسترابادي مؤسس المدرسة الأخبارية: «وأما فتاوى الأخباريين من أصحابنا فهي مبنية على ما هو صريح الأحاديث أو لازمه البين».

ونحن ـ هنا ـ إذا رجعنا إلى تعرف ما يقوله المناطقة في تعريف اللازم البين واللازم غير البين ندرك الفرق الذي أشار إليه الاسترابادي بين الفقيه الراوي والفقيه المجتهد، فإنهم ـ أعني المناطقة ـ يعرّفون اللازم البين بأنه المعنى الذي ينتقل إليه الذهن بمجرد تصور ملزومه، وهو البين بالمعنى الأخص.

أو هو المعنى الذي ينتقل إليه الذهن بمجرد تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما، وهو البين بالمعنى الأعم.

فهو ـ على هذا ـ لا يحتاج في انتقال الذهن إليه إلى إقامة دليل.

وبخلافه غير البين فإنه المعنى الذي يحتاج في انتقال الذهن إليه إلى إقامة دليل.

والخلاصة ـ كما يقول شيخنا المظفر ـ معنى البين مطلقاً ما كان لزومه بديهياً، وغير البين ما كان لزومه نظرياً[1].

وعليه: فالفرق بين الفقيه الأخباري والفقيه الأصولي هو في طريقة الوصول إلى الحكم.

---

(١) المنطق ١/ ٧٩ – ٨٠.

فالأخباري لا يحتاج لأخذ الحكم من الرواية إلى أكثر من التعامل معها مباشرة وبأدنى تفكير.

بينما الأصولي يستخدم الوسائل النظرية (الأدلة من قواعد علمية وما يلابسها) لأجل الوصول إلى الحكم.. فهو لا يصل إلى الحكم عن طريق مباشر وإنما بواسطة تطبيق القواعد.

وهذا الواقع الذي أشار إليه المحدث الاسترابادي لم يكن ـ في الواقع ـ هو القائم حين انبثاق المدرسة الأخبارية، ذلك أن الموجود على الساحة الفقهية آنذاك في مجال الوصول إلى الحكم واستفادته من النصوص الشرعية هو استخدام الوسائل النظرية بتطبيق القواعد.

والخلاف إنما هو في القواعد نفسها من حيث التطبيق.

وحركته ـ أعني المحدث الاسترابادي ـ هي ـ في حقيقتها ـ دعوة إلى العودة إلى جانب مما كان عليه السلف الصالح من الفقهاء في عهود الأئمة عليهم السلام، لا إلى كامل ما كانوا عليه، ولا إلى ما انتهى إليه التطور الفقهي في عهود ما بعد الأئمة عليهم السلام، أي في ابتداء الغيبة الكبرى فما بعدها.

والتصنيف التالي يوضح لنا من ناحية تاريخية تطور المنهج الفقهي، لنحدد من خلاله الواقع الفقهي أيام المحدث الاسترابادي وكذلك من قبله في عهود الأئمة عليهم السلام.

١- في عهود الأئمة (عليهم السلام):

كان الذين يروون الروايات عن الأئمة عليهم السلام يتوزعون على الصنفين التاليين:

أ. الرواة الفقهاء:

وهم الذين يروون الرواية ويتعاملون معها لاستفادة الحكم الشرعي

منها، ووفق المنهج التالي:

ـ إن كانت دلالة الرواية صريحة لا تحتاج في فهم معناها إلى استخدام الوسائل النظرية من قواعد وأصول، أفتوا المستفتي بمضمونها.

ـ وإن لم تكن دلالتها قد بلغت في الوضوح مستوى الصراحة فإنهم بأدنى إعمال فكر يقومون على تطبيق القواعد اللغوية، أو الأخرى غير اللغوية التي أفادوها من الأئمة عليهم السلام، حيث كان الأئمة يلقون إليهم ببعض الأصول أوالقواعد، ويدعونهم إلى تطبيقها على مواردها ليدربوهم ويعودوهم في الوقت نفسه على طريقة الاجتهاد تمهيداً لقيامهم بوظائفهم الشرعية بعد الغيبة الكبرى.

فعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا».

وعن الإمام الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع».

أقول: إن هؤلاء الرواة الفقهاء كانوا بأدنى إعمال فكر يصلون إلى الحكم الشرعي ويفتون به المستفتي.

هذا هو واقع أولئكم الرواة الفقهاء في عهود الأئمة عليهم السلام، وهم أمثال: أبان بن تغلب وزرارة بن أعين وحمران بن أعين ومحمد بن مسلم الثقفي وأبي بصير الأسدي وزكريا بن آدم القمي ويونس بن عبد الرحمن وشاذان بن جبريل، وغيرهم.

ففي هذا الواقع كانت حركة الفقه ـ كما رأينا ـ تدور داخل دائرتين حسبما يقتضيه مستوى دلالة الرواية:

– دائرة عدم الافتقار إلى الدليل للوصول إلى الحكم.

– دائرة استخدام الدليل للوصول إلى الحكم.

وإذا أردنا أن نستخدم لغة المنطق نقول: كانت الحركة الفقهية تعتمد

طريقتين ـ حسب مقتضيات مستوى الدلالة ـ وهما:

- طريقة اللازم البين.
- طريقة اللازم غير البين.

وكما ترى، فلم يكن هذا الواقع التاريخي مقتصراً على الطريقة التي أكد عليها المحدث الاسترابادي ودعا إلى العودة إليها.

كما أنه لم يكن مقتصراً على الطريقة الأصولية التي أشار إليها أستاذنا التقي الحكيم وفرّق بينها وبين الطريقة الأخبارية.

وإنما هو (أعني الواقع التاريخي) يدل وبوضوح على وجدان الطريقتين معاً.

فالموجود في هذا الواقع التاريخي هو المنهج العلمي والعملي للفقه الذي جمع بين النظرية والتطبيق في آن واحد:

- فالرواية إن كانت من حيث الدلالة نصّاً في معناها فإنها لا تحتاج في استفادة الحكم منها إلى الاستعانة بالأدلة من قواعد أو سواها.
- وإن لم تكن من حيث الدلالة نصّاً في معناها فإنها تفتقر لاستفادة الحكم منها إلى الاستعانة بالأدلة.

وهذا الواقع المذكور تؤمن به المدرستان الأخبارية والأصولية.

وفي الوقت نفسه هو نفسه ينفي أن يكون واقعاً أخبارياً أو واقعاً أصوليّاً في ضوء ما ذكروا.

ب. الرواة غير الفقهاء:

وهم الذين يحملون الرواية حفظاً أو يدونونها في دفاترهم بغية نقلها لمن يستفيد منها.

وهؤلاء لا علاقة لهم بموضوع بحثنا.

٢- في عهد الغيبة الصغرى:

وفي هذا العهد تطور الوضع إلى انبثاق صنف ثالث من بين الصنفين السابقين، هو الفقيه المستقل، فأصبحت الأصناف ثلاثة، هي:

أ. الرواة غير الفقهاء:

وقلتُ: إن هؤلاء لا علاقة لهم بموضوع بحثنا هذا.

ب. الرواة الفقهاء:

وهم الذين يروون الرواية ويتعاملون معها فقهياً.

ج. الفقهاء المستقلون:

وهم الذين يتلقون الروايات من الرواة الأحياء مباشرة أو ممن يروي عنهم، أو عن طريق كتب من مات منهم، ثم يتعاملون معها فقهياً، أي أنهم ليسوا برواة وإنما هم من حيث التخصص فقهاء، يتعاملون مع الروايات من حيث حاجتهم لها كمصدر فقهي.

فالراوي الفقيه في هذا العهد هو مثل علي بن الحسين والد الصدوق المعروف بعلي بن بابويه صاحب رسالة الشرائع المشتهرة بين الأصحاب بعنوان (رسالة ابن بابويه) المتضمنة لفتواه بالمأثور.

والفقيه المستقل هو مثل الحسن بن أبي عقيل العماني الذي كانت فتاواه نتائج نظره بالمأثور لا نفس المأثور بلفظه.

٣- في عهد ابتداء الغيبة الكبرى:

في هذا العهد، ويسبب تنوع الفقهاء إلى فقيه مرتبط بالرواية يرويها ويستنطقها الحكم، وفقيه مستقل لا يروي الرواية ولكنه يتعامل معها كمصدر للحكم، كادت حركة الفقه الأمامي أن تتطور إلى وجود مدرستين تشبهان المدرستين السنيتين:

- مدرسة الحديث، بسبب تأكيد الشيخ الصدوق على طريقة رواية الرواية ثم التعامل معها فقهياً.
- ومدرسة الرأي بسبب تأكيد الشيخ ابن الجنيد الاسكافي على الفقه المستقل القائم على التعامل مع القواعد العلمية بتطبيقها على الرواية.

إلاّ أن بروز الشيخ المفيد آنذاك وتفرده بالمرجعية العامة للإمامية، وقوة زعامته الاجتماعية حال دون ذلك، حيث ألقى بكل ثقله، فأوجد المدرسة التكاملية التي جمعت بين الخطين في خط واحد.

وهذه المدرسة التكاملية هي التي تطورت في عهد المحدث الميرزا محمد أمين الاسترابادي إلى:

١ - المدرسة الأخبارية:

وسميت بذلك نسبة إلى التأكيد على الأخبار (الأحاديث).

٢- والمدرسة الأصولية:

نسبة إلى التأكيد على الأصول (القواعد العلمية).

وهذا الواقع ـ القائم منذ عهد الاسترآبادي حتى الآن ـ لا يعني أكثر من الاختلاف في المنهج المحصور في دائرة الخلاف حول بعض الأصول والقواعد، وبخاصة في مجال التطبيق.

وأظهر مصداق لهذا: خلاف المدرستين في الشبهة الحكمية التحريمية كشرب الدخان (التبغ) وأمثاله مما لم يرد فيه نص من المشرع المقدس، ولم يقم عليه إجماع تعبدي:

فهل هو مجرى قاعدة البراءة فيكون حلالاً، كما اتفق على ذلك الأصوليون.

أو هو مجرى قاعدة الاحتياط فيكون حراماً، كما تطابقت عليه كلمة الأخباريين؟

يقول الشيخ باقر آل عصفور في كتابه (القول المفيد في أهم مسائل التقليد) ـ ص ٢١ ـ ٢٢ ـ: «وتخيل بعض الأصوليين من تنظير بعض الأخباريين الفتوى بالرواية، وقوله إن الفتوى لا تبطل بموت المفتي، كما أن الرواية لا تبطل بموت الراوي: أن الأخباريين يزعمون أن فتاواهم ليست إلاّ مضمون الرواية، ولذلك لا تبطل الفتوى بموت المفتي، كما لا تبطل الرواية لأنها الرواية نفسها.

إن هذا الخيال خلاف الحس، فإن كتب المحدثين الاستدلالية كتب استدلال واستنباط، ويعتبرون أنفسهم مفتين ومستنبطين، يكتبون في الاستدلال لإثبات فرع واحد ثلاثة أوراق من الحجم الكامل وأزيد.

فهذا الاستدلال بهذا النمط كيف يكون ترجمة للرواية، ولم يزل يصرحون: بأن الخروج من عهدة كلفة الاستدلال ليست في عهدة كل واحد، وليس غرض ذلك المؤلف الأخباري من عبارته تلك ما توهمه المنتقد من أن مؤلف كتب الحديث راوٍ مثل مصنف الكتب الفقهية، وإنما مقصوده كما أن كتب الحديث لا تموت بموت مؤلفيها، فكذلك الكتب الفقهية لا تموت بموت مصنفيها، يعني كما أن حياة الراوي ليست شرطاً لاعتبار الرواية، فكذلك حياة المفتي ليست شرطاً لاعتبار الفتوى».

هذا هو الواقع الذي انتهى إليه تطور الفكر الفقهي عند الإمامية:

اختلاف في بعض الأصول ـ نظرية أو تطبيقاً ـ يؤدي ـ وبشكل طبيعي ـ إلى الخلاف في بعض الفروع، لأن الفرع قائم على الأصل.

وإلى هنا أريد أن أقول: إن الخلاف بين الأخباريين والأصوليين في اشتراط الحياة وعدم اشتراطها لم يتم على أساس من اختلافهم في وظيفة الفقيه، ذلك أن وظيفة الفقيه وطريقة تعامله مع الرواية واحدة عند الجميع، فهم يتفقون:

- إن كانت الرواية نصّاً في معناها لا حاجة إلى الدليل.
- وإن لم تكن نصّاً فلا بد من الدليل.

وهذا ما هو قائم عليه واقع المدرستين.

وإنما منشأ الخلاف هو الاختلاف في مستند حجية الفتوى.

يقول السيد الغريفي في (الغنية) ـ ص٢٠ ـ: «وبقي الكلام في جواز التعبد بقول الميت.

وهذه المسألة إنما كثر الجدال فيها في هذه العصور، وليس لها في أصول الفقه عنوان يعتمد، إنما ذكر المحصلون جواز التعويل على قول الميت في الفتوى، لكنه يلزمه أن من جعل قوله حجة في الفتوى كان حجة في التعبد، ومن لا فلا، على الظاهر».

والآن فلنكن مع المهم والمعتمد من أدلتهم على هذا:

وقبل البدء باستعراض الأدلة لا بد من الإشارة إلى ما ذكره الشيخ العاملي في (المعالم) ـ ص ٣٩٠ ـ من أن المسألة اجتهادية «وفرضُ (أي واجب ووظيفة) العامي فيها الرجوعُ إلى فتوى المجتهد.

وحينئذٍ فالقائل بالجواز (يعني جواز تقليد الميت) إن كان ميتاً فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر، وإن كان حيّاً فاتّباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً، مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي، بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب».

وتصوير الدور الذي أشار إليه هو: إن حجية تقليد الميت تتوقف على حجية فتواه.

وفي الوقت نفسه: حجية فتواه تتوقف على حجية تقليده.

فتكون النتيجة: حجية تقليده تتوقف على حجية تقليده.

وتوقف الشيء على نفسه دور صريح، ومحال.

ولكن الأمر ليس كذلك، فإن العامي لا يعدم الطريق إلى الوصول إلى النتيجة في المسألة من منطلق نظرته إليها مع تنبيهه لذلك، وذلك أن العامي متى فهم أن تقليد الحي متفق عليه بين الجميع الأصوليين والأخباريين، وأن تقليد الميت مختلف فيه حيث حرّمه الأصوليون وجوزه الأخباريون، فإنه ـ أعني العامي ـ يختار المتفق عليه لأنه القدر المتيقن في المسألة والموافق للاحتياط، ويترك المختلف فيه لأنه مشكوك فيه، وخلاف الاحتياط.

فهذه المسألة كمسألة أصل التقليد، للعامي طريق إليها، وللمجتهد طريق آخر.

وبعد هذا فما هي الأدلة في المسألة:

وعمدة ما استدل به لجواز تقليد الميت ابتداء هو سيرة العقلاء.

ويغنينا ـ هنا ـ أن ننقل بيانين لفقيهين معاصرين:

أحدهما: استند للسيرة العقلائية من منطلق عدم ردع المشرع الإسلامي عنها.

والآخر: من منطلق كفاية الحجة العقلية في تحقق العذر عند الخطأ.

وهما: السيد رضا الصدر في كتابه (الاجتهاد والتقليد) ـ ص ١٤٠ ـ والسيد فضل الله في كتابه (فقه الحياة) ـ ص ١٩، ٢٠ ـ.

قال السيد الصدر: «لا ريب في أن سيرة العقلاء قائمة، على الرجوع إلى أهل الخبرة والأخصائيين، فيما يجهلون به، من كل علم وصناعة.

فهم يعملون بأقوال المتخصصين وآرائهم، ولا يفرّقون في ذلك بين حياة الخبير ومماته.

كما أن سيرتهم قائمة أيضاً على العمل والاحتجاج بإرشادات أهل الأنظار الثاقبة والعقول الراقية، من غير فرق بين كون المرشد حياً أو ميتاً.

بل سيرتهم جارية في جميع العصور عند جميع الأمم على العمل بالقوانين

عند وفاة مقننيها، وعلى العمل بالسنن، حال موت من سنّها.

وقد مر بيان عدم دلالة نصوص الباب على عدم جواز تقليد الميت.

وكذا عرفت عدم وجود إجماع في المقام.

فلا نعرف ردعاً من الشرع لتنفيذ هذه السيرة في الأمور الشرعية.

بل عدم وصول الردع عن مثل هذه السيرة الجارية في جميع الأمور، وهي التي تكون مورداً لابتلاء جميع الناس، كاشف عن إمضائها».

وقال السيد فضل الله: «أما مسألة الحياة فلأن السيرة العقلائية جارية على الأخذ برأي الميت، فنحن نجد أن الناس في كل مكان وزمان يرجع الجاهل منهم إلى رأي العالم، سواء كان هذا العالم ممن مضى عليه عشرات السنين أو من الأحياء المعاصرين.

فالبناء على الرجوع إلى الميت الخبير في أي شأن من شؤون العلم هو أمر عقلائي، لأنه لا معنى لأن تكون حياة الإنسان بما هي قوة بالجسد دخيلة في حجية رأيه وعدم حجيته.

حيث يكفي في حجية الرأي أن يكون صاحب الرأي واعياً يملك علمه وخبرته وحيثيته الاجتهادية عند إعطاء الرأي.

أما ماذا يحدث له بعد ذلك من مرض أو موت أو ما إلى ذلك، فلا علاقة له سلباً أو إيجاباً بمسألة الرأي.

ولهذا فإننا نجد أن الناس يرجعون إلى آراء الأموات، بقاءً أو ابتداءً في هذا المجال.

ولعل ذلك هو الذي يفسر لنا تأثير الكثير من أصحاب العلوم الطبية وغير الطبية على أجيال متعددة تثق بعلمهم، فيما يأخذون به في الأمور الصحية، أو في الأمور الأخرى المتعلقة بحياتهم.

وهذا ما لاحظناه لدى علمائنا السابقين الذين كانوا يأخذون بآراء من سبقهم من العلماء الذين يمثلون قيمة علمية كبرى في وعيهم.

ولذا لم يثر هناك جدل كبير في ذلك الوقت في مسألة جواز تقليد الميت أو عدم جواز تقليد الميت.

وعلى هذا: فنحن نعتبر أن قضية التقليد قضية فطرية تنطلق من رجوع الجاهل إلى العالم، وليست قضية تعبدية شرعية، ذلك أن العقلاء يرون أن أي إنسان يملك خبرة في أي علم فإن قوله يكون حجة عقلائية في هذا المجال.

ونحن لا نجد أن هناك حاجة إلى إمضاء شرعي في هذا الموضوع لأن الحجية العقلية تكفي في تحقيق العذر عند الخطأ، كما هي الحجة عند الإصابة».

وعمدة ما استدل به لحرمة تقليد الميت ابتداءً ولزوم الرجوع للحي، هو:

- الإجماع:

نقل الإجماع على حرمة تقليد الميت، ابتداء، ووجوب تقليد الحي، كل من المحقق الثاني في بعض فوائده، والشهيد الثاني في شرح الرسالة، وفي رسالته المعمولة في هذه المسألة، قال: «وقد تتبعنا ما أمكننا تتبعه من كتب القوم فلم نظفر بقائل من فقهائنا المعتمدين بذلك» - انظر: مزيلة الشبهات ٤٦ - ٤٧-.

وجاء في (التنقيح) - ١/ ١٠٤ -: «وقد استدلوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء بوجوه:

الأول: ما عن جملة من الأعاظم من دعوى الإجماع على عدم الجواز، وإن ذلك مما امتازت به الشيعة عن أهل الخلاف، لأنهم ذهبوا إلى جواز تقليد الأموات، ومن هنا قلدوا جماعة منهم في أحكامهم، ولم تقبل الشيعة ذلك لاشتراطهم الحياة في من يجوز تقليده.

- العقل:

ويراد به الاعتماد على الأصل عند عدم وجود نصوص شرعية من آيات

أو روايات دالة على حرمة تقليد الميت ابتداء، وعدم وجود إجماع تعبدي كذلك.

ويقرره المحقق الاصفهاني، في رسالته في (الاجتهاد والتقليد)، كما حكاه السيد رضا الصدر في كتابه (الاجتهاد والتقليد) - ص ١٢٩ - بقوله: «إن العقل مع الدوران بين الاستناد إلى الحي والاستناد إلى الميت لا يقضي إلاّ بالاستناد إلى الحي، لليقين معه ببراءة الذمة (لأنه متفق عليه) دون الاستناد إلى الميت (لأنه مختلف فيه)، فلا محالة يتعين تقليد الحي».

ويوضحه أستاذنا التقي الحكيم في (الأصول العامة) - ص ٦٥٥ - ٦٥٦ - بقوله: «والأصل يقتضي في هذا الموضع، اعتبار الحياة، لبداهة دوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير في مقام الحجية، وذلك لعدم احتمالنا أية خصوصية للموت - بما هو موت - توجب تعيين الرجوع إلى الأموات ابتداء، ونحتمل أن تكون للحياة خصوصية مهما كانت بواعث الاحتمال.

ومتى دار الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، تعين الأخذ بما هو محتمل التعيين للقطع بحجيته والشك في حجية الطرف الآخر، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها.

وعليه: فإن تم ما عرضوه من أدلة اجتهادية على اعتبار الحياة، كما هو المتعين في مقام الاستناد، وإلاّ فالأصل العلمي كاف في إثبات هذه الجهة».

- سيرة المتشرعة:

يقرر الشيخ الخاقاني، في هامش رسالته العملية (رسالة الهدى) - ص ٤ - الاستدلال بسيرة المتشرعة على تعين تقليد الحي بعد أن يعطي صورة عن الرأي الآخر في المسألة، بقوله: «اعلم أن بعض العلماء من الأصوليين وهم أهل الانسداد حيث أن مسلكهم انسداد باب العلم والعلمي والأخذ بالظن الأرجح فالأرجح جوزوا تقليد الميت ابتداء إذا كان أعلم من الحي، حيث أنه في نظرهم إن الحكم بالتقليد عقلي ولا تخصيص في حكم العقل بالأحياء، لأن

الملحوظ في الرجوع ليس إلاّ الطريقية إلى الحكم الواقعي، والأقرب هو الرجوع إلى الأعلم وإن كان ميتاً.

وأن بعض علماء الأخباريين كالاسترابادي ومن سلك مسلكه لم يفرقوا بين حياة المرجع وموته، وأن الرجوع إلى الأعلمية ولو في الأموات أولى حيث أن فتوى المجتهد عندهم من باب نقل الرواية في المعنى، ونقل الرواية من الأعلم الضابط متعين ولو كان ميتاً، وليس المقصود من التقليد إلاّ الوصول إلى الحكم الواقعي والطريقية إليه، والأعلم أقرب الطرق إليه بحسب حكم العقل.

ولكن الناظر بعين التأمل يتعين عليه الرجوع إلى الحي لقيام السيرة من عصر الأئمة إلى يومنا هذا حتى ممن يجوز تقليد الميت حيث لا يمنع أحد تقليد الأحياء.

ولو أن أحداً من العلماء اختار جواز التقليد للميت ابتداء في تلك العصور لما جاز في مثل هذا العصر الذي تقلص فيه العلم وأوشك على الاضمحلال، بعدما كان كل بلد، فضلاً عن القطر، يضم المجتهدين، وأصبح اليوم وقد تفقد الأقطار الواسعة المجتهد الواحد، وأخذ الطالب الديني لتأمين معاشه يتزود بالوكالة من مرجع، أو يضم إلى مهنة العلم الوعظ والمنبر.

وإن بقيت الحالة على هذه الكيفية - والعياذ بالله - فسيموت العلم بموت حامليه كما قال عليه السلام: «يموت العلم بموت حامليه».

على أن الناس يحتاجون إلى الفقيه الحي في غير الفتوى من القضاء وفي الأمور العامة من ثبوت الأهلة في شهر رمضان والعيدين، وفي جميع موارد جعل الولايات من الأوقاف والقاصرين والمجانين والقيمومة، وفي مجهول المالك، وفي التصرف في حق الإمام، وفي المسائل المستحدثة.

في هذه الصور فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأحياء.

بل ربما يأتي في النظر: أن وجوب طلب العلم والاجتهاد على أهل المكنة والقدرة في المادة من الوجوب العيني لما حل في العلم وأهله من الانهيار الفجائي.

ومن المؤسف جداً وقوع هذا الوضع.

وأسأله تعالى أن يغير الوضع إلى الأحسن، ويظهر لنا وليه - عجل الله فرجه -.

وعلى كل، فالله أعلم بقضائه وأحكامه وبما يؤول إليه أمر العباد».

وسيرة المتشرعة دليل متين في مسألتنا هذه، لو استفيد منها أن عنصر الحياة في قضايا إرجاع الائمة أتباعهم إلى أصحابهم من الرواة الفقهاء، وفي تقليد عوام الإمامية لمجتهديهم له مدخلية تكشف عن شرطيته واشتراطه فإنه يتم الاستدلال بها، ولكن الأمر ليس كذلك، وذلك لأن الإرجاع كان قضية خارجية آنية اقتضت حياة من يرجع إليه، فليس لها نظر إلى اشتراط الحياة في المرجع أو عدم اشتراطها، وإنما كان النظر فيها منصباً على فقاهة الراوي التي لها مدخلية في حجية فتواه.

وعليه: إذا كان الاجتهاد هو الذي يعطي الحجية للفتوى التي تجعل العمل على وفقها مشروعاً، فإنه لا فرق فيه بين الحي والميت.

والملاحظ على ما سبق من أدلة:

- أن اعتماد السيرة العقلائية من دون أن تعتمد من المشرع الإسلامي بالإمضاء عن طريق الإقرار أو عدم الردع مسألة مبنائية.

- وعلى القول بلزوم اعتبار الشارع لها لا يكون الاستدلال بمعطياتها، وإنما بسيرة المتشرعة المنبثقة عنها بعد الاعتبار الشرعي لها، وبما لسيرة المتشرعة من خصوصيات تتميز بها عن سيرة العقلاء.

- وأما الإجماع المدعى فقد نص عدد من فقهائنا على أنه غير تعبدي فلا يصح الركون إليه.

- والدليل العقلي الذي ذكر لا يفيد أكثر من الاحتياط بالأخذ بها ربما كان هو الأرجح.

والخلاصة:

إن حجية الفتوى المصححة للعمل بها هو دليلها الذي استندت إليه وقامت عليه.

وهذا لا فرق فيه بين أن يكون المفتي حياً أو ميتاً.

ولكن مقتضى الاحتياط لاستمرار ظاهرة الاجتهاد الشرعي، واستمرار المرجعية الدينية، ودعمها بكل القوى المقدورة هو الرجوع إلى الحي، واعتبار بقاء شرط الحياة نافذاً.

يقول أستاذنا التقي الحكيم في (الأصول العامة) - ص ٦٥٦ -: «والشيء الذي أحببت أن أسجله - وإن لم تكن له مدخلية في عوالم الاستدلال على اعتبار الحياة - ما لاحظته من أن في تشريع جواز الرجوع إلى الأموات في التقليد ابتداء، إماتة للحركة الفكرية التشريعية وتجميداً للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة.

وقد لاحظت هذا الواقع في كثير من علماء الاسلام من أهل السنة يوم سدّوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد، وحصروا التقليد بخصوص أئمتهم، حيث ظلت الحركة الفكرية واقفة عند حدودها لديهم قبل قرون، وما أُلّف بعد ذلك كان يفقد في غالبه عنصر الأصالة والإبداع.

كما لاحظت ذلك عند الأخباريين حين أجازوا لأنفسهم تقليد العلماء من الأموات ابتداء.

بينما نرى نمو الحركة العلمية وتطورها عند العلماء الأصوليين من الشيعة بما يتناسب ومستوى عصورهم.

ولعل السر في ذلك الجمود يعود إلى ما يضفيه القدم عادة من الغلو في تقديس البشر لكل ما هو عريق فيه، وإعطاء أصحابه قيمة لا يحلم بها الأحياء من الناس، مما يزهد الأحياء في إعمال أفكارهم في أشياء لا تعطي أية ثمرة

عملية لمجتمعهم، ولا قيمة إجماعية كبيرة لهم، وما قيمة علم لا ينتفع بثمره أحد من الناس حتى يتشجع أصحابه على الفناء فيه».

التفصيل في المسألة:

المتمثل في وجوب تقليد المجتهد الميت ابتداء إذا كان أعلم من الأحياء، وحرمة تقليد المجتهد الحي غير الأعلم.

ويقوم هذا التفصيل على أن التقليد مأخوذ على نحو الطريقية لا على نحو الموضوعية، أي أنه لا خصوصية له بذاته، وإنما لأنه طريق يوصل إلى الحكم الواقعي، ولأن الفقيه الأعلم أمهر من سواه في عملية الاستنباط يكون أقرب إلى الواقع، والمطلوب من المكلف هو إصابة الواقع، ولما كان تقليد الأعلم هو الطريق الأقرب إليه وجب تقليده حياً كان أو ميتاً.

ولأنه تقدم أن أوضحنا أن سيرة المتشرعة التي تمثلت في البدء بإرجاع الأئمة عليهم السلام أتباعهم إلى أصحابهم لا دلالة فيها على لزوم الرجوع إلى الأعلم، لا دلالة فيها هنا على لزوم الرجوع إلى الأعلم مطلقاً، حياً كان أو ميتاً.

تقليد الميت بقاء:

البقاء على تقليد الميت: هو أن يقلد العامي مجتهداً حياً ثم بعد موت هذا المجتهد يبقى مستمراً على تقليده.

وقد اختلفت آراء فقهائنا في هذه المسألة على ثلاثة أقوال، هي:

١ - حرمة البقاء مطلقاً، أي سواء كان الميت أعلم من الأحياء أم غير أعلم.

وممن ذهب إلى هذا:

- الميرزا النائيني في تعليقته على (العروة الوثقى)، قال السيد اليزدي في (العروة): «مسألة٩: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت»، وعلّق عليه الميرزا النائيني بقوله: «بل الأقوى عدم جوازه مطلقاً»، يعني ابتداء واستدامة.

- الشيخ علي آل صاحب الجواهر في تعليقته على العروة، قال: «بل الأقوى عدم الجواز».

- السيد الشاهرودي في تعليقته على العروة، قال: «بل الأقوى عدم جوازه مطلقاً»، وقال في رسالته العملية (ذخيرة المؤمنين): «يشترط في المجتهد.. والحياة ابتداء واستدامة».

٢- جواز البقاء مطلقاً أعلم كان الميت أم غير أعلم.

وممن قال بهذا السيد المرعشي النجفي، فقد جاء في تعليقته على (العروة الوثقى) ما نصه: «الأقوى جوازه مطلقاً من غير تفصيل بين كون الميت أعلم من الحي وعدمه، وغيره من التفاصيل المقولة والمحتملة».

٣- وجوب البقاء إذا كان الميت أعلم من الأحياء.

وممن رأى هذا وأفتى به:

- أستاذنا السيد الحكيم في (منهاج الصالحين) قال: «إذا قلّد مجتهداً فمات، فإن كان أعلم من الحي وجب البقاء على تقليده فيما عمل به من المسائل وفيما لم يعمل».

- وأستاذنا الشهيد الصدر في (الفتاوى الواضحة) قال: «إذا مات المرجع في التقليد فما هو تكليف من كان مقتدياً به ومقلداً له؟

والجواب على هذا السؤال يستدعي التفصيل كالتالي:

١- قد يكون الميت أعلم من كل الأحياء الموجودين بالفعل.

وفي هذا الفرض يستمر المكلف على تقليد الميت تماماً كما لو كان المرجع حياً بلا أدنى فرق فيما عمل به من أقوال المرجع وفيما لم يعمل».

٤- التخيير بين البقاء وعدمه.

وعبّروا عنه بجواز البقاء، وعليه رأي وفتوى السيد اليزدي وآخرين،

قال في (العروة الوثقى): «الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت».

٥- التفصيل:

أ- بين المسائل التي عمل بها العامي المقلد في حياة مقلَّده، فيجوز له البقاء على تقليده فيها بعد موته، والمسائل التي لم يعمل بها في حياته فلا يجوز له البقاء فيها على تقليده، ويلزمه تقليد غيره من الأحياء فيها.

وممن ذهب إلى هذا الرأي الميرزا عبد الهادي الشيرازي، قال في (وسيلة النجاة): «لا يجوز تقليد الميت ابتداء، نعم يجوز البقاء على تقليده في المسائل التي عمل بها في زمان حياته».

ب- بين المسائل التي تعلمها العامي المقلد وحفظها في حياة مقلَّده وبقي متذكراً لها حتى بعد موته فيجوز له البقاء فيها على تقليد مقلَّده بعد موته، والمسائل التي لم يحفظها والأخرى التي تعلمها ونسيها فلا يجوز له البقاء فيها على تقليد مقلَّده بعد موته، وإنما عليه الرجوع إلى غيره من الأحياء فيها.

وهو مذهب أستاذنا السيد الخوئي، قال في (المسائل المنتخبة): «الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت في المسائل التي تعلمها العامي من فتاواه حال حياته ولم ينسها، وإن لم يكن قد عمل بها، بل الأظهر وجوبه إذا كان المجتهد الميت أعلم من المجتهد الحي».

ودليل حرمة البقاء هو نفسه دليل حرمة الابتداء، فلا إفادة في الإعادة.

أما الجواز فاستدلوا له بسيرة المتشرعة، وبالأصل، وهو - هنا - الاستصحاب (استصحاب حجية فتوى الميت قبل موته).

فـ«من المعلوم إن الراجعين إلى أحد كبراء أصحاب الأئمة - صلوات الله عليهم - ما كانوا يرجعون عما أخذوا بعدما سمعوا بموت من أخذوا منه، بل كانوا يعملون بما أخذوا حتى بعد موت من أخذ منه.

ولو كان غير ذلك - أي كانوا لا يعملون بما أخذوا بعد موته - لكان

نقل إلينا.

بل يمكن أن يدعى سيرة العقلاء على ذلك، مثلاً إذا رجع شخص إلى طبيب وأعطاه وصفة لأيام يكرر عمل هذه الوصفة (The Prescription) في كل يوم من تلك الأيام فمات (الطبيب) بعد إعطاء الوصفة، فهل يبقى ذلك المراجع متحيراً أو يرجع إلى طبيب آخر ولا يعمل بهذه الوصفة، أو لا؟ بل يعمل على طبق هذه الوصفة في تلك الأيام المعينة، لا شك في أنه لا يبقى متحيراً بل يعمل على طبق تلك الوصفة كما لو كان أنه لم يمت»[1].

و«لأن الحجية المستصحبة إنما هي الحجية الفعلية، لأن العامي قد كان موجوداً في عصر المجتهد الميت واجداً لجميع الشرائط، بل قد كان قلّده برهة من الزمن، ولكنا نشك في أن الحجية الفعلية هل كانت مطلقة وثابتة حتى بعد المات أو أنها مقيدة بالحياة، فلا مانع من استصحاب حجية فتواه بعد المات».

والقائلون بجواز تقليد الميت ابتداء من طريق أولى يقولون به بقاء.

وما يرتبط من تفاصيل هذه المسألة بمسألة تقليد الأعلم فتابعة لها في الاستدلال والنتيجة.

طرق معرفة الشروط:

نقصد بطرق معرفة الشروط تلكم الوسائل التي على العامي أن يعتمدها في الوصول إلى معرفة توافر شروط المرجعية في الشخص المتصدي للمرجعية أو المرشح لها، من اجتهاد أو أعلمية، وعدالة أو وثاقة والخ.

وذلك لثبوت حجية هذه الطرق إمّا من ناحية عقلية، وإمّا من ناحية شرعية.

وقد اختلف في عددها ومستوى دلالتها على المطلوب، وكالتالي:

---

(١) منتهى الأصول ٢/ ٦٤٥

- ذكر السيد المرتضى طريقين، هما:

١- المخالطة:

ويريد بها المعاشرة التي تساعد على كشف حال المرجع من حيث المستوى العلمي ومستوى الالتزام الديني.

ولم يشترط، في المخالط أو المعاشر، أن يكون من أهل الخبرة العلمية التي يستطيع معها التمييز بين المجتهد وغيره أو الأعلم وغيره.

ولكن اشترط إفادة المخالطة العلم، أي أن يستفيد العامي منها العلم بتوفر الشرط المطلوب في المرجع، فلا يكتفي بإفادتها الظن.

٢- الأخبار المتواترة:

ويريد بها الشهرة في الوسط العلمي التي تبلغ مستوى الشياع المفيد للعلم بتوافر المرجع على الشرط المطلوب.

قال في (الذريعة): «وللعامي طريق إلى معرفة صفة من يجب أن يستفتيه لأنه يعلم بالمخالطة والأخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة - أيضاً - والديانة.

وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بأن يقول: كيف يعلمه عالماً وهو لا يعلم شيئاً من علومه؟، لأنّا نعلم أعلم الناس بالتجارة والصياغة، وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الآداب».

- وكذلك المحقق الحلي يذكر طريقين، هما الطريقان اللذان ذكرهما السيد المرتضى وإن اختلفا في التعبير عنهما، كما اشترط أيضاً إفادتهما العلم، قال في (المعارج) - ص ٢٠١ -: «لا يجوز للمفتي أن يتعرض للفتوى حتى يثق من نفسه بذلك.

ولا يجوز للمستفتي أن يستفتيه حتى يعلم منه ذلك من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه إياه.

ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدراً ولا داعياً إلى نفسه ولا مدعياً، ولا بإقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع، فإنه قد يكون غالطاً في نفسه أو مغالطاً».

ويشير المحقق الحلي بعبارته: «ولا يكتفي العامي بمشاهدة.. الخ» إلى ما ذكر في أصول الفقه السني من أمثال قول أبي الحسين البصري في (المعتمد) - ٢/ ٣٦٣ - ٣٦٤ -: «أما شرط الاستفتاء فهو أن يغلب على ظن المستفتي أن من يستفتيه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس وأخذ الناس عنه، وأن يظنه من أهل الدين بما يراه من اجتماع الجماعات على سؤاله واستفتائه، وبما يراه من سمات الستر والدين».

ويخالف العلامة الحلي خاله المحقق الحلي فيكتفي بغلبة الظن وبالتصدي للفتوى، أي أنه يلتقي والرأي السني في المسألة، كالذي ذكره أبو الحسين البصري في (المعتمد)، ولكنه يختلف معه في الدليل، فقد حكى عنه العاملي في (المعالم) - ص ٣٨٧ - أنه: «قال في (التهذيب): لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ من غير تقييد.

بل يجب عليه أن يقلد من يغلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع، وإنما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه».

وقد تعقب صاحب المعالم رأي العلامة الحلي بالموازنة بينه وبين رأي خاله المحقق الحلي، ونَقَدَهُ في استدلاله بالآية، قال: «والاختلاف بين هذين الكلامين (يعني كلام المحقق وكلام العلامة)» ظاهر - كما ترى -.

وكلام المحقق هو الأقوى، ووجهه واضح لا يحتاج إلى البيان.

واحتجاج العلامة بالآية على ما صار إليه مردود:

أما أولاً: فلمنع العموم فيها، وقد نبه عليه في (النهاية).

وأما ثانياً: فلأنه على تقدير العموم لا بد من تخصيص أهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر إلى سؤال الاستفتاء، للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره، بل على عدم جوازه، وحينئذٍ فلا بد من العلم بحصول الشرايط أو ما يقوم مقام العلم، وهو شهادة العدلين».

وذكر العاملي أربع طرق لذلك، هي:

١ - المخالطة المطّلعة:

ويريد بقيد (المطلعة) أن يكون المعاشر المخالط من أهل الخبرة.

٢ - الأخبار المتواترة:

وكما قلتُ في توضيح قول الشريف المرتضى من أنه يريد بهذا: الشهرة في أواسط الفقهاء التي ترتفع إلى مستوى الشياع المفيد للعلم أقول ذلك هنا.

٣ - القرائن الكثيرة المتعاضدة:

يعني المتعاضدة تعاضداً يرتفع بها إلى مستوى إفادتها العلم.

٤ - شهادة العدلين العارفين:

ويقصد بقيد (العارفين) أن يكونا من أهل الخبرة.

قال في (المعالم) - ص ٣٧٨ -: «ويعتبر في المفتي الذي يرجع إليه المقلِّد مع الاجتهاد أن يكون مؤمناً عدلاً.

وفي صحة رجوع المقلد إليه: علمه بحصول الشرائط فيه:

- إما بالمخالطة المطلعة.

- أو بالأخبار المتواترة.

- أو بالقرائن الكثيرة المتعاضدة.

- أو بشهادة العدلين العارفين، لأنها حجة شرعية».

- وعندما نصل إلى متأخري المتأخرين من فقهائنا، وكذلك المعاصرين، نجدهم أيضاً يجمعون بين الحجة العقلية والحجة الشرعية، ويطرحونها بشكل أكثر تنظيماً، وإن اختلفوا في العدد بين الثلاثة: العلم الوجداني والشياع والبينة، والأربعة بإضافة خبر الثقة.

والمقصود بالعلم الوجداني: هو أن يقوم العامي بنفسه بتحصيل العلم بأن المرجع متوفر على الشرط المطلوب، أي بشكل مباشر وذلك بالاختبار إن كان من أهل الخبرة، أو بالمعاشرة للعلماء من أهل الخبرة على التوضيح المتقدم الذي ذكره الشريف المرتضى، أو عن طريق تجمع القرائن الكثيرة المتعاضدة تعاضداً يفيده العلم بذلك.

أما الشياع المفيد للعلم فهو أن يشتهر اتصاف المرجع بالوصف المطلوب، في الوسطين العلمي أو الديني، شهرة تبلغ مستوى إفادة العامي العلم بوجود الشرط المطلوب.

وهذان الطريقان (العلم الوجداني والشياع المفيد للعلم) من الحجج العقلية، ويفيدان العلم فيما يوصلان إليه ويدلان عليه.

ومرادهم من البينة: الشاهدان العادلان العارفان، أي أنهما خبيران بما يشهدان به.. وبشرط أن لا تعارض ببينة أخرى.

وعند المعارضة لابد من محاولة الترجيح، وذلك بالأخذ بالبينة التي هي أكثر خبرة بحيث يكون احتمال إصابة الواقع في شهادتها أقوى من احتماله في شهادة الأخرى.

وأخيراً: يشترطون في خبر الثقة أن يكون المخبر من أهل الخبرة فيما يخبر به.

وهذان الطريقان (البينة وخبر الثقة) من الحجج الشرعية، ويفيدان الظن فيما يوصلان إليه ويدلان عليه.

التخيير في التقليد

التعريف:

التخيير - كمصطلح فقهي - يقابل التعيين.

والتعيين مأخوذ من العين بمعنى النفس، حيث يعني الوقوف عند شيء بعينه، فعندما يقال: يتعين علينا تقليد الأعلم، فهو بمعنى لابد لنا من تقليد الأعلم، ولا يجوز تجاوزه إلى تقليد غيره.

وبعكسه التخيير فإن للعامي الحرية في اختيار أي واحد من المجتهدين المتعددين ليقلده.

والتخيير - هنا - يقع بين أشخاص المجتهدين لا بين فتاواهم كما هو الشأن في التبعيض، على ما سيأتي.

محور البحث:

يختلف محور البحث - هنا - عند من يقول بلزوم تقليد الأعلم، والآخرين الذين لا يقولون بلزوم تقليد الأعلم.

فعلى رأي من يقول بلزوم تقليد الأعلم يكون مدار المسألة هو تساوي المجتهدين - الذين ليس فيهم من هو أعلم من الآخرين - من حيث المستوى العلمي.

ذلك أنه في حال وجود من هو أعلم يلزم تقليده على الرأي المذكور، ولا مجال للتخيير بينه وبين غيره.

أما على رأي من لا يلزم بتقليد الأعلم فالبحث يعم الحالتين السابقتين، وهما: وجود الأعلم في البين وعدم وجوده.

الرأي في المسألة:

ويختلف الرأي الفقهي في المسألة بحسب اتفاق المجتهدين في الفتوى واختلافهم فيها.

ففي صورة اتفاق المجتهدين في الفتوى يتفق الجميع على جواز التخيير بينهم، فللعامي أن يقلد من يشاء.

وفي صورة اختلاف المجتهدين في الفتوى، فهنا رأيان:

- القول بالتخيير أيضاً، وهو رأي الجمهور بما يكاد يكون متسالماً عليه.

وحكى عليه الإجماع غير واحد من فقهائنا، منهم أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك) - ١/ ٦١ - حكاه وهو في معرض التعليق على المسألة ٣٣ من مسائل التقليد في (العروة الوثقى) ونصها:

«إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلِّد تقليد أيهما شاء»، قال: «إجماعاً من القائلين بجواز التقليد، من دون فرق بين صورة الاتفاق في الفتوى والاختلاف».

- ومنع أستاذنا السيد الخوئي التخيير في صورة الاختلاف في الفتوى مناقشاً أدلة القائلين به، ومنها الإجماع المشار إليه، قال: «الثالث: دعوى الإجماع على التخيير في المسألة، وفيه: أنه إجماع منقول بالخبر الواحد، ولا يمكننا الاعتماد عليه، على أن الاتفاق غير مسلم في المسألة، لأنها من المسائل المستحدثة، ولم يتعرض لها الفقهاء في كلماتهم، فكيف يمكن دعوى الإجماع على

التخيير بين المجتهدين المتساويين؟

بل لو فرضنا العلم باتفاقهم أيضاً لم يمكننا الاعتماد عليه، إذ لا يحتمل أن يكون اتفاقهم هذا إجماعاً تعبدياً يستكشف به قول المعصوم عليه السلام، وإنما هو أمر مستند إلى أحد الوجوه المذكورة في المسألة.

فالمتحصل إلى هنا أن التخيير بين المجتهدين المتساويين لم يقم عليه دليل.

وقد استدل لرأي الجمهور القائل بالتخيير حتى في صورة الاختلاف في الفتوى بعدة أدلة، عمدتها:

١- ما رواه الكشي في رجاله عن أبي محمد جبريل بن محمد (أحمد) الغاريابي، قال حدثني موسى بن جعفر بن وهب قال: حدثني أبو الحسن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام -: أسأله عمن آخذ معالم ديني؟

وكتب أخوه أيضاً بذلك.

فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا (فاعتمدا) في دينكما على (كل) مسنٍّ في حبنا، وكل كبير التقدم (كثير القدم) في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى.

قال السيد رضا الصدر في (الاجتهاد والتقليد) - ٢٠١ - ٢٠٢ -: «وأما سند الحديث فقد قال المحقق التستري في (القاموس): إن الحديث رواه الكشي في ديباجة كتابه في مقام مدح الرواة، والخبر ليس بضعيف بمعنى بعض رواته مطعوناً فيه، وإنما بعضهم مهمل، وهو كالممدوح في الحجية كما حققناه في المقدمة».

أقول: ذكر الكشي هذا الحديث في مقدمة كتابه، وهو كتاب وضعه للبحث عن الصحة والضعف في إسناد الأخبار، وعن مدح راوٍ وذمه، كاشف

عن وثوقه بصدوره وصحته عنده.

فإنه من البعيد الاحتجاج بحديث غير موثوق الصدور، في مقدمة مثل هذا الكتاب، كما أن سكوت الشيخ في اختياره عن التصريح بضعفه يدل على ذلك».

ومما يوحي بالوثوق بصدقه، ويصحح الركون إليه أن الفاريابي ممن أكثر الرواية عن العلماء، وممن اعتمدهم الكشي فروى عنه ما وجده بخطه، ولم يذكر في كتب الرجال بذم، ومثله ابن وهب وابن ماهويه لم يذكرا بذم عند الرجاليين، فظلال القبول على هذا الحديث ظاهرة، ولهذا استدل به غير واحد من فقهائنا.

«وبيان الاستدلال به: أن المقصود من الكليتين شخص واحد وهو الفقيه، فإن الفقاهة كما تحصل لكثير السن في حبهم كذلك تحصل لكثرة القدم في أمرهم وإن لم يكن مسناً.

ومن المعلوم: إن العموم الاستغراقي كما يدل على التخيير بين المتفقين في الفتوى، كذلك يدل على التخيير بين المختلفين في الفتوى.

وكما يدل على التخيير بين المتساويين في الفضل كذلك يدل على المتفاضلين في العلم، سيما إذا علمنا قلة وجود المتساويين من جميع الجهات بحسب العادة».

٢- سيرة المتشرعة: «فهي قائمة على تخيير المقلد في رجوعه إلى أي مفت.. وهذه السيرة متصلة بزمان الحضور» - الصدر ٤١٢ -.

وعند قيام السيرة، لا أرانا بحاجة إلى أن نعتمد معطيات الفلسفة كما جاء في بعض كتب الفقه الاستدلالية، لأن التشريع اعتبار، أمره بيد معتبره، فمتى استفدنا من السيرة المتصلة بزمان الحضور جواز التخيير أغنتنا عن الرجوع إلى غيرها.

التبعيض في التقليد

التعريف:

كلمة «التبعيض» - معجمياً - تعني تفريق الشيء إلى أجزاء.

وفقهياً: توزيع التقليد على الفتاوى، بأن يقلد العامي مجتهداً ببعض الفتاوى، ومجتهداً آخر بفتاوى أخرى.

الفرق بين التبعيض والتخيير:

والفرق بين هذه المسألة ومسألة التخيير في التقليد هو أن التقليد في مسألة التخيير يكون لمجتهد واحد وفي جميع الفتاوى، بعد أن يختاره العامي من بين أكثر من مجتهد.

أما هنا فالتقليد يكون لأكثر من مجتهد، وبتوزيع التقليد على فتاواهم، فيقلد العامي مجتهداً بفتاوى معينة ويقلد مجتهداً آخر بفتاوى أخرى.

فالعامي، في كلا الموضعين (التخيير والتبعيض)، هو مخير، إلاّ أنه في مسألة التخيير هو مخير بين أعيان المجتهدين بأن يختار مجتهداً واحداً بعينه فيقلده في جميع فتاويه.

وهنا، في مسألة التبعيض، هو مخير أيضاً ولكن بين الفتاوى، ويتبع التخيير بين الفتاوى التخيير بين أفراد المجتهدين.

فيأخذ بفتاوى من مجتهد وفتاوى أخرى من مجتهد آخر، فيكون اختياره للمجتهد تبعاً لاختيار فتواه.

ومن هنا نسقت هذه المسألة (مسألة التبعيض) على المسألة السابقة (مسألة التخيير)، فحيث يجوز التخيير يجوز التبعيض.

الحكم:

والمعروف أن حكم المسألة هو الجواز إلاّ إذا لزم من التبعيض العلم بمخالفة الواقع فإنه لا يجوز.

وهذا مثل «ما لو ترك (العامي صلاة) الظهر بقول من يقول بوجوب (صلاة) الجمعة، وترك (صلاة) الجمعة بقول من يقول بوجوب (صلاة) الظهر»[1].

يقول أستاذنا السيد الخوئي، في (التنقيح ١/ ٣٠٥)، تعليقاً على قول صاحب العروة: (ويجوز التبعيض في المسائل): «قد اتضح - مما ذكرناه في المسألة الثالثة عشرة من أن المكلف مخير بين المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفة بينهما - جواز التبعيض في المسائل، فإن للمقلد أن يقلد أحدهما في مسألة، ويقلد الآخر في مسألة أخرى لعدم العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى، بل يجوز له التبعيض في الرجوع بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه، بأن يقلد أحدهما في الاكتفاء بالمرة الواحدة في غسل الثياب، ويقلد الآخر في جواز المسح منكوساً - مثلاً - أو يقلد أحدهما في عدم وجوب السورة، ويقلد الآخر في الاكتفاء بالتسبيحات الأربعة مرة واحدة، وهكذا.

وذلك لأن فتوى كلا المجتهدين حجة معتبرة، وله أن يستند في أعماله إلى أيهما شاء.. هذا إذا خصصنا جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما إذا لم يعلم المخالفة بينهما في الفتوى - كما مر.

---

(١) الاجتهاد والتقليد، الصدر ٤١٣

أما لو عممنا القول بالتخيير إلى صورة العلم بالمخالفة بينهما فالمقلد - وإن جاز أن يبعض في التقليد ويقلد أحدهما في عمل أو باب، ويقلد الآخر في باب أو عمل آخرين، كما لو رجع في عباداته إلى مجتهد، وفي معاملاته إلى مجتهد آخر - إلاّ أنه لا يتمكن من التبعيض في التقليد بالاضافة إلى مركب واحد بأن يقلد في بعض أجزائه أو شرائطه من أحدهما، ويقلد في بعضها الآخر من المجتهد الآخر، كما لو قلد أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة فلم يأت بها في صلاته، ورجع إلى أحدهما الآخر في الاكتفاء بالتسبيحات الأربعة مرة واحدة مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى.

والوجه في ذلك: أن صحة كل جزء من الأجزاء الارتباطية مقيدة بما إذا أتى بالجزء الآخر صحيحاً، فمع بطلان جزء من الأجزاء الارتباطية تبطل الأجزاء بأسرها.

وإن شئتَ قلتَ: إن صحة الأجزاء الارتباطية ارتباطية، فإذا أتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة في التسبيحات الأربع، واحتمل بعد ذلك بطلان ما أتى به لعلمه بأنه خالف أحد المجتهدين في عدم إتيانه بالسورة كما خالف أحدهما الآخر في اكتفائه بالمرة الواحدة في التسبيحات الأربع، فلا محالة يشك في صحة صلاته وفسادها، فلا مناص من أن يحرز صحتها، ويستند في عدم إعادتها إلى الحجية المعتبرة، لأن مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة وبقاء ذمته مشتغلة بالمأمور به.

ولا مجتهد يفتي بصحتها، لبطلانها عند كليهما، وإن كانا مختلفين في مستند الحكم بالبطلان، لاستناده عند أحدهما إلى ترك السورة متعمداً، ويراه الآخر مستنداً إلى تركه التسبيحات الأربع ثلاثاً، ومع بطلانها عند كلا المجتهدين، وعدم إفتائهما بصحة الصلاة لابد للمكلف من إعادتها، وهو معنى بطلانها ٩.

الدليل:

وأشير، في غير مصدر، إلى استدلال القوم على الجواز بسيرة العقلاء وسيرة المتشرعة على نحو ما تقدم في المسألة المتقدمة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

العدول في التقليد

التعريف:

يراد بالعدول في التقليد انتقال العامي بتقليده من مجتهد معين إلى مجتهد آخر، وذلك بأن يقلد مجتهداً معيناً ثم يعدل عن تقليده إلى مجتهد آخر.

الأقوال في المسألة:

وقد وقعت هذه المسألة موقع الخلاف عند أصحابنا، وعلى ثلاثة أقوال، هي:

١ - القول بالتفصيل، وكالتالي:

على رأي من يوجب تقليد الأعلم:

- إذا كان العدول من غير الأعلم إلى الأعلم فإنه واجب، ولا بد منه.
- إذا كان الأمر بالعكس بأن كان العدول من الأعلم إلى غير الأعلم، فإنه غير جائز.
- إذا كان العدول عن مجتهد إلى مجتهد آخر مساوٍ له في العلم، فإنه جائز على رأي، وغير جائز على رأي آخر.

٢ - القول بجواز العدول مطلقاً، سواء كان المعدول منه أو المعدول إليه أعلم أو غير أعلم.

٣- القول بحرمة العدول مطلقاً سواء كان المعدول منه أو المعدول إليه أعلم أو غير أعلم.

الأدلة:

- واستدل للتفصيل بأدلة تقليد الأعلم، وتقدمت في موضعها.

- واستدل للقول بالجواز مطلقاً:

١- بإطلاقات أدلة التقليد:

ببيان أن هذه الادلة الدالة على حجية فتوى المجتهد وجواز الأخذ بها لم تقيد بعدم عدوله عمن يقلده إلى غيره.

٢- بالاستصحاب:

بتقريب «أن المكلف، قبل الأخذ بفتوى أحدهما، كان مخيراً بين الأخذ بهذا أو بذاك لفرض أن المجتهدين متساويان، وفتوى كل منهما واجدة لشرائط الحجية، فإذا رجع إلى أحدهما وشككنا - لأجله - في أن فتوى الآخر باقية على حجيتها التخييرية أو أنها ساقطة عن الاعتبار حكمنا ببقاء حجيتها التخييرية بالاستصحاب، ومقتضى ذلك أن المكلف مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول والعدول إلى المجتهد الذي يريد العدول إليه»[1].

- واستدل للقول بعدم الجواز مطلقاً:

١- بالأصل العقلي:

وهو - هنا - قاعدة الاشتغال، بتقريب: «أن الأمر في المقام يدور بين التعين والتخيير في الحجية، والعقل قد استقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه، وذلك للقطع بأن الفتوى المأخوذ بها حجة معتبرة في حق المكلف، وإنما التردد في أنها حجة تعيينية أو تخييرية، وذلك للشك في جواز العدول إلى فتوى المجتهد الآخر.

---

(١) التنقيح ١/ ١٢٠.

إذاً حجية فتوى المجتهد الأول مقطوع بها فيؤخذ بها وفتوى المجتهد الآخر مشكوكة الحجية، والشك في الحجية يساوق القطع بعدمها[١].

٢- بالاستصحاب:

«وتقريبه: أن الفتوى المأخوذ بها قد صارت حجة فعلية في حق المقلد بأخذها، أو أن الحكم الذي أدت إليه الفتوى المأخوذ بها قد تعين عليه، وحيث لا ندري أن الأخذ أو الالتزام علة محدثة ومبقية أو أنه محدثة فحسب، فنشك في بقاء الفتوى المأخوذ بها على حجيتها الفعلية وسقوطها عنها برجوع المقلد إلى فتوى المجتهد الآخر، أو نشك في بقاء الحكم الفرعي على تعينه فنستصحب حجيتها الفعلية أو بقاء الحكم على تعينه.

ومقتضى هذا عدم جواز العدول»[٢].

هذه عمدة ما ذكروه من أدلة في المقام وعلى نحو مختصر.

والأصل - استصحاباً أو غيره - لا تصل النوبة إليه عند قيام الدليل[٣] على المسألة ونهوضه بها، ذلك أن سيرة المتشرعة أخذاً بها وجه الأئمة المعصومون أتباعهم في مجال التقليد، تعرب - تاريخياً - عن أن المكلف الذي كان يسكن خراسان - مثلاً - ويرجع إلى أحد الرواة الفقهاء هناك، ثم يهاجر إلى الكوفة فإنه يرجع فيها إلى من هو موجود من الرواة الفقهاء.

ولا يفسر مثل هذا بغير العدول في التقليد.

ويرجع هذا - متى بعدنا عن التأثير بمعطيات الفلسفة - إلى أن مشروعية الرجوع إلى المجتهد قائمة باجتهاده، وحجية فتواه مستندة إلى دليلها،

---

(١) م. س ١٣٢

(٢) م. س ١٢٩

(٣) يرجع إلى معرفة الفرق بين الأصل والدليل إلى كتابنا (دروس في أصول فقه الإمامية).

وهما متوفران في كل مجتهد توفر على شرائط الإفتاء وجواز تقليده. وقد كان هذا، يقع بمرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام.

والحمد لله رب العالمين



المراجع

١- القرآن الكريم.
٢- الاجتهاد: أصوله وأحكامه، الدكتور محمد بحر العلوم، ط١، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
٣- الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، الدكتور شعبان محمد إسماعيل، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٤- الاجتهاد والتقليد، السيد رضا الصدر، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
٥- أجوبة الاستفتاءات، السيد علي الحسيني الخامنئي.
٦- الاحتجاج، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، ط٢، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
٧- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري، بيروت: دار الكتب العلمية.
٨- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الامدي، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٩- الأحكام الواضحة، الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، ط١.
١٠- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد علي الشوكاني، تحقيق محمد سعيد البدري، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
١١- الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، ط٢، ١٩٧٩م.
١٢- أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، تحقيق السيد حسن الأمين، بيروت: دار التعارف، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٣- أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، الشيخ علي البلادي البحراني، النجف: م. النعمان، ١٣٧٧هـ.
١٤- البستان، الشيخ عبد الله البستاني، ط١، ١٩٩٢م.
١٥- بلغة الراغبين في فقه آل ياسين، الشيخ مرتضى آل ياسين، ط٢، ١٣٩١هـ.
١٦- تاريخ التشريع الإسلامي، عبد الهادي الفضلي، ط١، ١٤١٣ه/ ١٩٩٢م.
١٧- تحرير المعالم في أصول الفقه، الميرزا علي المشكيني الاردبيلي، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
١٨- التعريفات، الشريف الجرجاني، بيروت: م. لبنان، ١٩٧٨م.
١٩- التقليد في الشريعة الإسلامية، السيد عز الدين بحر العلوم، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٢٠- التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، بقلم تلميذه الميرزا علي الغروي التبريزي، قم: مؤسسة آل البيت.
٢١- جامع الأحكام الشرعية، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري.
٢٢- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ط٧، ١٩٨١م، تحقيق الشيخ عباس القوجاني.
٢٣- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، تحقيق الشيخ محمد تقي الايرواني، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٢٤- دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، إصدار أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد.
٢٥- دراسات في ولاية الفقيه، الشيخ حسين علي المنتظري، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
٢٦- دروس في أصول فقه الامامية، عبد الهادي الفضلي، (مخطوط).
٢٧- ذخيرة المؤمنين ليوم الدين، السيد محمود الحسيني الشاهرودي، ط٩، ١٣٩٠هـ.
٢٨- الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، (مخطوط).
٢٩- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني، ط٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣٠- رسالة الهدى، الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني، ط ١٣٩٠هـ.
٣١- زبدة الأحكام، السيد روح الله الخميني.
٣٢- زبدة الأحكام، الشيخ محمد علي الأراكي، ط١، ١٣٧١هرش.
٣٣- زبدة الأحكام، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ط١، ١٤١٤هرق.
٣٤- الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار، الشيخ محمد رضا النعماني، ط٢، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٣٥- الصحاح في اللغة والعلوم، نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، ط١، ١٩٧٥م.
٣٦- العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي.
٣٧- تعليقات وحواشي العروة الوثقى:
- الشيخ علي آل صاحب الجواهر.
- الميرزا محمد حسين الغروي النائيني.
- الآغا ضياء الدين العراقي.
- الآغا حسين الطباطبائي القمي الحائري.
- الشيخ محمد رضا آل ياسين.
- السيد محسن الطباطبائي الحكيم.
- السيد محمود الحسيني الشاهرودي.
- السيد محمد هادي الميلاني.
- السيد محمد كاظم الشريعتمداري.
- السيد أحمد الخونساري.
- السيد أبو الحسن الرفيعي.
- السيد روح الله الخميني.
- السيد شهاب الدين المرعشي النجفي.
- السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي.
- السيد محمد رضا الكلبايكاني.
- الشيخ محمد علي الأراكي.

- السيد حسن الطباطبائي القمي.
- الشيخ محمد تقي البروجردي.
- الشيخ محمد الفاضل اللنكراني.
- السيد علي الحسيني السيستاني.
- الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

٣٨- عمدة المتفقه، الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٣٩- الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين، السيد حسين الغريفي البحراني، تحقيق علي المبارك، ط ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٤٠- الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، ط٢.

٤١- الفتاوى الواضحة، السيد علي الحسيني الخامنائي.

٤٢- الفتاوى الواضحة، السيد محمد حسين فضل الله، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٣- فقه الحياة، السيد محمد حسين فضل الله، بيروت: م. العارف.

٤٤- الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني، ط ١٤١٥هـ.

٤٥- الفوائد المدنية، الميرز محمد أمين الاسترابادي، ط دار النشر لأهل البيت.

٤٦- القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ط١، ١٤٠٢ه/ ١٩٨٢م.

٤٧- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزابادي، م. البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

٤٨- قوانين الأصول (القوانين المحكمة)، الميرزا أبو القاسم القمي، ط حجر ١٢٨١هـ.

٤٩- القول المفيد في أهم مسائل التقليد، الشيخ باقر آل عصفور.

٥٠- كفاية الأصول، الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق مؤسسة آل البيت (() ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٥١- كفاية الأصول (حاشية) الميرزا أبي الحسن المشكيني، ط حجر ١٣٦٤هـ.

٥٢- الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥٣- لسان العرب، ابن منظور، ط دار صادر بيروت.

٥٤- لؤلؤة البحرين، الشيخ يوسف البحراني، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٥٥- مبادىء الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، تحقيق عبد الحسين البقال، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٥٦- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٥٧- محيط المحيط، المعلم بطرس البستاني، ط ١٩٧٧م.
٥٨- مختصر الأحكام، السيد محمد رضا الكلبايكاني، ط ١٩٧٧م.
٥٩- مزيلة الشبهات عن المانعين من تقليد الأموات، الشيخ خلف آل عصفور البحراني، ط١، مكتبة العلوم العامة البحرين.
٦٠- المسائل المنتخبة، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط٢٤، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٦١- تعليقات المسائل المنتخبة:
- السيد محمد الحسيني الروحاني.
- الميرزا جواد التبريزي.
- السيد علي الحسيني السيستاني.
٦٢- المسائل الفقهية، السيد حسين البروجردي، ترجمة الشيخ محمد مهدي الآصفي، م. الآداب بالنجف الاشرف.
٦٣- المسائل الفقهية، السيد محمد حسين فضل الله، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٦٤- المسائل الواضحة، الشيخ محمد علي الاراكي، ط: مكتب الاعلام الإسلامي.
٦٥- مسائل وردود، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، جمع محمد جواد رضي الشهابي، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٦٦- مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط٤، ١٣٩١هـ.
٦٧- مصباح المنهاج: الاجتهاد والتقليد، السيد محمد سعيد الطباطبائي

الحكيم، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٦٨- معارج الأصول، المحقق الحلي، إعداد: محمد حسين الرضوي.
٦٩- معالم الدين، الحسن بن زين الدين العاملي، تحقيق عبد الحسين البقال.
٧٠- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري المعتزلي، ضبط: الشيخ خليل الميس، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٧١- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الشروق.
٧٢- المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ط١، ١٩٧٩م.
٧٣- معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي، ط٤، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٧٤- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٧٥- المعجم العربي الحديث: لاروس، الدكتور خليل الجر، مكتبة لاروس ١٩٧٣م.
٧٦- معجم لغة الفقهاء، الدكتور محمد رواس قلعجي والدكتور حامد صادق قنيني، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٧٧- معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، الدكتور أحمد زكي بدوي، ط مكتبة لبنان.
٧٨- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار ومطابع الشعب.
٧٩- المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، كاظم محمدي ومحمد دشتي، ط ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٨٠- المعجم الكبير، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط ١٩٨١م.
٨١- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٨٢- منتهى الأصول، السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي، ط٢.
٨٣- المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ط٢، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.
٨٤- منهاج الصالحين، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (معه تعليقة الصدر)، ط٣.

٨٥- تعليقات منهاج الصالحين:
- الشهيد الصدر.
- السيد الخوئي.
- السيد السبزواري.
- السيد السيستاني.
- السيد الروحاني.
- السيد محمد سعيد الحكيم.

٨٦- منهاج المتقين، الشيخ محمد ابراهيم الكرباسي، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٨٧- الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٨٨- موسوعة المورد، منير البعلبكي، ط١، ١٩٨٠م.

٨٩- الهادي إلى لغة العرب، حسن سعيد الكرمي، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٩٠- هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، الشيخ حسين شهاب الدين الكركي العاملي، تصحيح: رؤوف جمال الدين، ط ١٣٩٦هـ.

٩١- وجيزة المسائل، الشيخ محمد حسن المظفر، ط ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

٩٢- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي، تحقيق الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، ط٥، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٩٣- وسيلة النجاة، السيد أبو الحسن الموسوي الاصفهاني (معه تعليقة الكلبايكاني)، ط٢، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٩٤- تعليقات وسيلة النجاة:
- تحرير الوسيلة، السيد الخميني.
- تعاليق السيد الكلبايكاني.

٩٥- وسيلة النجاة، السيد ميرزا عبد الهادي الشيرازي، ط٨، ١٣٨١هـ.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الرِّسَالَةُ الثَّانِيَةُ

الاجتهاد

دِرَاسَةٌ فِقْهِيَّةٌ لِظَاهِرَةِ الاجْتِهَادِ الشَّرْعِيِّ

العلامة الدكتور

عبد الهادي الفضلي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أبواب الرسالة

* أهمية الاجتهاد
* تعريف الاجتهاد
* مشروعية الاجتهاد
* أهداف الاجتهاد
* تاريخ الاجتهاد
* تقسيم الاجتهاد
* وسائل الاجتهاد
* مجال الاجتهاد
* مواد الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أهمية الاجتهاد

يستمد الاجتهاد الشرعي قيمته من أهمية الغاية المتوخاة من تشريعه، ومن أهمية المرمى الذي يهدف إليه المشرع الاسلامي من الدعوة إليه، والإلزام به، كما في أمثال آية النفر: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

والهدف هو الوصول إلى الحكم الشرعي واستفادته من النصوص الشرعية المشتملة عليه، وذلك لأن النصوص الشرعية المتضمنة للحكم الشرعي لم تصغ صياغة قانونية تعطي الحكم الذي تحتويه من غير حاجة إلى إعمال فكر يستند إلى خلفيات ثقافية وعلوم مساعدة، ويرجع هذا إلى الأسباب التالية:

١- أن القرآن الكريم انتهج في أسلوب بيانه ظاهرة الكتاب الإلهي المقدس تلك الظاهرة التي امتدت مع الإنسان منذ صحف إبراهيم (عليه السلام) حتى قرآن محمد (صلى الله عليه وآله)، والتي تمثلت في الأسلوب الخطابي المتوافر على عناصر الدعوة إلى الله تعالى.

وذلك لأن الهدف الأساسي للكتب الإلهية المقدسة هو الدعوة إلى الله تعالى، والأسلوب المناسب للدعوة هو الأسلوب الخطابي لأنه الأسلوب الذي يقتدر بما يمتلك من إثارة مؤثرة وشحن عاطفي مثير على مخاطبة العقل عن طريق القلب.

وجميع ما يذكر من شؤون أخرى إنما تذكر لأن لها علاقة بالدعوة إلى الله تعالى.

ومن هنا لم تذكر الأحكام الشرعية إلاّ في سياق السور أو سياق الآيات، أي أنها لم تجمع في سورة واحدة أو موضع واحد.

وأكثر من هذا: لم تجمع الآيات للموضوع الواحد في موضع واحد، وذلك التزاماً بظاهرة الكتاب الإلهي المقدس.

فقد تنزل الآية لبيان الحكم بشكل مباشر كما في آية الصوم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، وقد تنزل إنكاراً لمنكر قائم، فيفهم منها الحكم بمعونة القرينة كما في آية الربا المضاعف ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾، وآية الموؤدة ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾، وقد يأتي الحكم متدرجاً ولا يفهم تدرجّه إلاّ بعد تجميع ما نزل فيه من آيات ودراستها دراسة مقارنة في هدي ما أحاط بها من قرائن أفادت التدرج، كما في عقوبة الزنا فقد كانت في البدء الإيذاء عن طريق التوبيخ والتحقير ﴿وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾، ثم صارت – بعد هذا – الإمساك في البيوت ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾، وأخيراً استقرت العقوبة على الجلد أو الرجم ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾.

وقد يحرّم الفعل بأسلوب الجملة ذات الدلالتين المنطوقية والمفهومية كما في قوله تعالى ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ المستفاد منها حرمة التأفيف منطوقاً وحرمة ما هو أشد منه مفهوماً.

وقد تختلف القراءة فيختلف الحكم باختلافها كما في قوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ

﴿حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾، حيث قُرئت عبارة (يطهرن) بالتحفيف الذي يعطي ظهورها في معنى النقاء من دم الحيض، وبالتشديد الذي يعطي ظهورها في معنى الاغتسال من الحيض.

وهذا الاختلاف بين القراءتين يكون مدعاة بطبيعة الاختلاف بين الظهورين المذكورين إلى الاختلاف في استفادة حكم وطء المرأة بعد النقاء من دم الحيض وقبل اغتسالها.

فعلى قراءة التخفيف يستفاد جواز الوطء قبل الغسل.

وعلى قراءة التشديد يستفاد المنع من الوطء قبل الغسل.

كل هذا يجعل الاجتهاد أمراً لابد منه، لأن استخلاص الحكم في ضوء ما ذكرت من أسلوب وملابساته لا يتأتى ولا يتحقق إلاّ عن طريق الاجتهاد[1].

٢- والشأن في السنة الشريفة لا يختلف عما هو في القرآن من حيث الاختلاف والحاجة بسببه إلى الاجتهاد.

ومن أمثلة ذلك في السنة القولية: «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام».

فقد روي (جدد) بالجيم المعجمة، ويعني: تجديد بناء القبر بعد اندراسه.

وروي (حدد) بالحاء المهملة، ويعني: تسنيم القبر.

وروي (خدد) بالخاء المعجمة، ويعني: شق القبر.

وروي (جدث) بالجيم المعجمة من أوله، والثاء الثلاثية من آخره، ويعني: جعل القبر المدفون فيه ميت قبراً لميت آخر.

فإن كل واحد من هذه المعاني المذكورة يتدخل في تحديد معنى الحكم.

---

(١) مبادئ أصول الفقه ص٣٥ ط٢.

وكما في الحديث التالي: «قلت: ويسيل عليّ ماء المطر أرى فيه التغير وأرى فيه آثار القذر فتقطر القطرات عليّ وينتضح عليّ منه والبيت يتؤضأ على سطحه فيكف على ثيابنا؟ قال (عليه السلام): ما بذا بأس، لا تغسله، كل شي يراه ماء المطر فقد طهر».

هكذا نقل هذا الحديث الشريف في بعض نسخ (الكافي) ونقل في نسخ كتاب (الكافي) الأخرى وكتاب (الحدائق) وكتاب (الوسائل) هكذا (قلت: ويسيل عليّ من ماء المطر...) فإن ما يعطيه الحديث حسب النقل الأول هو أن ماء المطر أخذ يقطر على الرجل، وما يعطيه الحديث حسب النقل الثاني هو أن ماء المطر أخذ يسيل على الرجل ويجري من الميزاب عليه.

وهما معنيان مختلفان نشآ من ذكر (من) في الحديث وعدم ذكرها[1].

ومن الأمثلة في السنة الفعلية: الاختلاف بين المسلمين في كيفية الوضوء وكيفية التيمم، وهكذا.

كما أن فهم معاني التشريع ودلالات ألفاظ النصوص الشرعية، سواء كان ذلك في الآيات أو الروايات يتطلب فهم لغة عصر التشريع تراكيبَ ومفرداتٍ وأسلوبَ بيان.

وكذلك لأن أكثر الروايات التي وصلت إلينا كانت أجوبة لأسئلة من أناس يختلفون في بيئاتهم من حيث الشؤون الاجتماعية والثقافية مما يستلزم فهمها وفهم شخصية السائل من حيث المستوى الثقافي.

كل ذلك وأمثاله كان مدعاة للزوم الاجتهاد، وفي الوقت نفسه هو مدعاة لأن تقوم وظيفة الاجتهاد وممارسته على أساس من العمل المعمّق في البحث والتدقيق وبذل أقصى الطاقة في الاستقصاء والتحقيق.

يقول أستاذنا الشهيد الصدر في بيان (كيف نشأت الحاجة إلى الاجتهاد) من

---

(١) م. ن.

مقدمة كتابه (الفتاوى الواضحة) بما يلقي الضوء على أهمية الاجتهاد: «والمصدر الأساس للشريعة هو الكتاب الكريم والسنة الشريفة، ولو كانت أحكام الشريعة قد أعطيت كلها من خلال الكتاب والسنة ضمن صيغ وعبائر واضحة صريحة لا يشوبها أي شك أو غموض لكانت عملية استخراج الحكم الشرعي من الكتاب والسنة ميسورة لكثير من الناس، ولكنها في الحقيقة لم تعط بهذه الصورة المحددة المتميزة الصريحة، وإنما اعطيت منثورة في المجموع الكلي للكتاب والسنة وبصورة تفرض الحاجة إلى جهد علمي في دراستها والمقارنة بينها، واستخراج النتائج النهائية منها، ويزداد هذا الجهد العلمي ضرورة، وتتنوع وتتعمق أكثر فأكثر متطلباته وحاجاته كلما ابتعد الشخص عن زمن صدور النص وامتد الفاصل الزمني بينه وبين عصر الكتاب والسنة بكل ما يحمله هذا الامتداد من مضاعفات، كضياع جملة من الأحاديث ولزوم تمحيص الأسانيد وتغير كثير من أساليب التعبير وقرائن التفهيم والملابسات التي تكتنف الكلام ودخول شيء كثير من الدس والافتراء في مجاميع الروايات، الأمر الذي يتطلب عناية بالغة في التمحيص والتدقيق، هذا إضافة إلى أن تطور الحياة يفرض عدداً كثيراً من الوقائع والحوادث الجديدة لم يرد فيها نص خاص فلابد من استنباط حكمها على ضوء القواعد العامة، ومجموعة ما أعطي من أصول وتشريعات.

كل ذلك وغير ذلك مما لا يمكن استيعابه في هذا الحديث الموجز جعل التعرف على الحكم الشرعي في كثير من الحالات عملاً علمياً معقداً وبحاجة إلى جهد وبحث وعناء وإن لم يكن كذلك في جملة من الحالات الأخرى التي يكون الحكم الشرعي فيها واضحاً كل الوضوح».

وللميرزا القمي في كتابه الأصولي (القوانين) طريق آخر يبرز من خلاله أهمية الاجتهاد الشرعي في حياة المسلمين، ذكره مقدمة للبحث في مسألة تجزي الاجتهاد ولبيان نوعية مسألة الاجتهاد والتقليد، هل هي من مسائل العقيدة أو من مسائل التشريع؟.

وقد رأيت من المفيد نقله هنا لما يلقيه من ضوء على ما نحن فيه، قال:

« قانون: اختلفوا في جواز تجزي الاجتهاد.

وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة، وهي: أن جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع إلى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة بأصول الدين والمذهب لا من أصول الفقه ولا من فروعه، فهو يجري مجرى وجوب إطاعة الإمام وتعيينه، لأنه لا مناص عن لزوم معرفة أن الحجة بعد غيبة الإمام من هو، ولا دخل لذلك في مسألة الفروع، فإن المراد بالفروع هو الأحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة، وتسمى الأحكام العملية أيضاً، ومقابلها الأصول، وهي الاعتقادات، التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة، وإن كان لها تعلق بها في الجملة، ولا في مسائل أصول الفقه، فإنها الباحثة عن عوارض الأدلة، وليس ذلك من عوارض الأدلة أيضاً كما لا يخفى، بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد أيضاً ليس من مسائل أصول الفقه، ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم.

والحاصل: إن الرجوع إلى العالم بأحكام الشرع في غير حضرة الإمام من مسائل أصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل، وبالنقل أيضاً، مثل المعاد، ومثل وجوب الإمام بعد النبي (صلى الله عليه وآله) للرعية، ونحوهما، فكما لابد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الإمام، إلاّ بالعقل أو بالنص، فكذا لابد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الإمام، إما بالعقل أو بالنقل، وهذا حال عدم حضور الإمام، سواء كان في حال حياته وظهوره أو في حال غيبته المنقطعة، أمّا العقل فلأن كل من يدخل في أهل ديننا ـ مثلاً ـ يعلم بالضرورة من شرع نبينا أن له أحكاماً كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال، وأن التكليف باقٍ لم ينقطع، وأنه لابد ممن يعلم هذه الأحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع إليه لئلا يلزم التكليف بالمحال، وليس ذلك إلاّ في جملة العلماء، وأمّا النقل فلكل ما ورد من الأمر بالسؤال من أهل الذكر، وما ورد من الأمر بالرجوع إلى أصحابهم (عليهم السلام) في الأحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف ».

تعريف الاجتهاد

في اللغة:

كلمة (اجتهاد) مصدر الفعل (اجتهد) على زنة (افتعل) المزيد بالألف والتاء.

والذي يبدو من معاجم اللغة العربية أن هناك اختلافاً في جذره: أهو واحد اختلفت فيه اللهجة أم هو كلمتان اختلفت فيهما الدلالة؟

ففي (المصباح): «الجهد بالضم في الحجاز وبالفتح في غيرهم»، وهذا يعني أنه جذر واحد اختلفت فيه اللهجة بين أهل الحجاز فإنهم يضمون الجيم، وغيرهم حيث يفتحونها.

ثم يقول الفيومي في المصدر نفسه: «وقيل: المضموم الطاقة، والمفتوح المشقة»، وهذا يعني أن له جذرين يختلفان بدلالتها، حيث يدل المضموم على الطاقة، والمفتوح على المشقة.

وهو صريح (المعجم الوسيط) فقد جاء فيه «الجَهْد: المشقة. النهاية والغاية. الوسع والطاقة.

الجُهْد: الوسع والطاقة.

اجتهد: بذل ما في وسعه».

وكما تراه، صريح في أن المضموم مقصور في دلالته على معنى الوسع والطاقة، وأن المفتوح يدل على الوسع والطاقة ويدل على المشقة أيضاً.

وعلى هذا: سواء قلنا بوحدة الجذر أو تعدده، فإن كلمة (اجتهاد) ـ على كلا الحالين ـ تدل على بذل الوسع والطاقة، وهو المعنى المناسب لمعنى الاجتهاد في المصطلح الشرعي المطلوب فيه بذل غاية الوسع ونهاية الطاقة للخروج من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى.

وهذا اللون من البحث الذي يتطلب بذل كل الجهد قد يكون فيه مشقة وقد لا يكون فيه مشقة.

ونفيد من هذا أن ما ذكره غير واحد من علمائنا لمعنى الاجتهاد لغةً وهو تحمل المشقة لا يلتقي مع المراد من المصطلح الشرعي، وهذا أمثال ما جاء في الكتب التالية:

ـ المعارج للمحقق الحلي: «الاجتهاد: افتعال من الجهد، وهو في الوضع (يعني الوضع اللغوي) بذل المجهود (أي الوسع والطاقة) في طلب المراد مع المشقة، لأنه يقال: اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في حمل الحقير».

ـ المعالم للشيخ العاملي: «الاجتهاد في اللغة: تحمل الجهد وهو المشقة في أمر، يقال: اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير».

ـ القوانين للميرزا القمي: «الاجتهاد في اللغة: تحمل المشقة».

ـ الكفاية للآخوند الخراساني: «الاجتهاد لغة: تحمل المشقة».

وواضح أن هذا المعنى لا يلتقي مع المراد من المصطلح الشرعي، لأن المراد من الاجتهاد الشرعي قيام المجتهد بالبحث عن الحكم الشرعي بكل ما يمتلك من قدرات علمية وطاقات ذهنية ورصيد ثقافي، وذلك ليخرج من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى، والمعنى الذي يناسب هذا هو (بذل الوسع والطاقة).

ونلمس الفرق واضحاً بين المعنيين فيما يقابلهما في اللغة الانجليزية:

- فجَهد - بالفتح الذي هو المشقة يقابله Exertion.
- وجُهد - بالضم - الذي هو المجهود والوسع والطاقة يقابله Power.

ويؤكد ما ذكرته من أن كلاً من الأعلام الحلي والعاملي والقمي والخراساني استعمل في تعريفه الشرعي للاجتهاد الجهد والوسع، كما سنراه في تعريفاتهم التالية:

في الفقه وأصوله:

عرّفه المحقق الحلي في (معارج الأصول) بقوله: «وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية».

وفي (مبادىء الوصول) للعلامة الحلي: «الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه».

وفي (معالم الدين) للشيخ العاملي: «وأما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي».

وفي (القوانين) للميرزا القمي: «وفي الاصطلاح له تعريفان: أحدهما ينظر إلى إطلاقه على الحال، والثاني إلى إطلاقه على الملكة.

وإلى الأول ينظر تعريفه بأنه: استفراغ الفقيه الوسعَ في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

وإلى الثاني ينظر تعريفه بأنه: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة.

والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه».

ويعلق الآخوند الخراساني على أمثال تعريف العلامة الحلي والميرزا

القمي في كتابه الأصولي (الكفاية) فيقول: «وكيف كان، فالأولى تبديل (الظن بالحكم) بـ(الحجة عليه)[(١)]، فإن المناط فيه[(٢)] هو تحصيلها[(٣)] قوة أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته[(٤)] مطلقاً، أو بعض الخاصة القائل بها[(٥)] عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً اجتهاداً أيضاً».

وأخذاً بهذه الملاحظة التي لاحظها صاحب الكفاية واشارةً إليها قال أستاذنا السيد الخوئي في تعريف الاجتهاد: «والصحيح أن يعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها»[(٦)]، يعني عند عدم الوصول إلى الأحكام الشرعية، حيث تصل النوبة إلى أن يقوم المجتهد بإتمام وظيفته بتعيين الوظيفة التي يلزم المكلف القيام بها عند الجهل بالحكم.

والحق أن وظيفة المجتهد ليس التماس الحجة على الحكم لأن هذا يقتضي أن يكون الحكم معلوماً مسبقاً لدى المجتهد، وليس عليه إلاّ تحصيل الدليل الذي يثبت شرعيته ومشروعية العمل به.

وإنما وظيفته البحث عن الحكم في مظانه من مصادره المقررة بغية

---

(١) أي على الحكم، فيقال: الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

ويريد بالحجة الدليل الناهض باثبات الحكم.

(٢) أي في الاجتهاد.

(٣) أي تحصيل الحجة.

(٤) أي حجية الظن.

(٥) يعني حجية الظن.

(٦) مصباح الأصول ٣/ ٤٣٤.

الوصول إليه، ومن ثم معرفته للعمل به.

فالاجتهاد - هنا - كأي اجتهاد في أي علم آخر، يعني البحث، ولكنه - هنا - البحث عن الحكم الشرعي أو الوظيفة التي تقوم مقامه.

والتأكيد فيه على بذل غاية الوسع ومنتهى الطاقة إنما هو لأجل الخروج من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى.

وفي ضوئه: نستطيع أن نعرّف الاجتهاد باعتباره وصفاً للمجتهد بأنه الملكة النفسانية أو القدرة العلمية التي يستعملها صاحبها للوصول إلى الحكم الشرعي أو ما يقوم مقامه.

وأن نعرّفه باعتباره عملية يمارسها المجتهد للوصول إلى الحكم، بأنه البحث في المصادر المقررة شرعاً للوصول إلى الحكم الشرعي أو ما يقوم مقامه، باستخدام وسائل وأدوات البحث المساعدة على ذلك.

والخلاصة:

الاجتهاد ـ باعتباره صفة ـ: هو القدرة العلمية على استنباط الحكم من الدليل.

وباعتباره ممارسة: هو البحث في الدليل لاستفادة الحكم منه.

ويبدو لي أن التعبير عنه بـ (تحصيل الحجة على الحكم) جاء من واقع الأعمال الفقهية الاستدلالية التي قام بها الفقهاء بدءاً من كتاب (تهذيب الأحكام) للشيخ الطوسي ـ الذي هو شرح استدلالي لكتاب (المقنعة) للشيخ المفيد ـ وحتى يومنا هذا، حيث تركزت في معظمها على شرح المتون الفقهية، فعمل الشيخ الطوسي في (التهذيب) ـ مثلاً ـ هو البحث عن دليل فتوى الشيخ المفيد في (المقنعة) الذي هو متن فقهي.

بينما المطلوب ـ هنا ـ هو أن ننظر إلى وظيفة المجتهد من واقعها، لا من

واقع الأعمال التي يقوم بها الفقهاء.

وواقع وظيفة الاجتهاد ـ كما أسلفت ـ هي البحث في النص الشرعي (الكتاب والسنة) لاستنباط الحكم منه.

والفقيه عندما يرجع إلى النص الشرعي الذي هو الدليل لاستفادة الحكم منه، إنما يرجع إليه بعد أن يفرغ من إثبات حجيته وثبوت صحة الاستدلال به، ثم يقوم باستنباط الحكم منه.



مشروعية الاجتهاد

اختلفوا في حكم الاجتهاد على قولين، هما:

١- القول بوجوبه.

هو الرأي المشهور شهرة تقارب الإجماع.

٢- القول بحرمته.

وهو الرأي الذي قد يستظهر من المحدث الاسترابادي في كتابه (الفوائد المدنية).

واستدلوا للقول الأول بالعقل والنقل والسيرة.

فمن **العقل**: استدلوا بالقواعد التالية:

قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل:

ببيان أننا - نحن المسلمين - نعلم - وبالضرورة - أن الله تعالى كلفنا بتكاليف شرعية شاملة لكل جزئيات حياتنا الخاصة والعامة، وألزمنا بامتثالها وتطبيقها في جميع تصرفاتنا الإرادية.

وهذا التكليف يتطلب منا معرفة الأحكام التي كلفنا بها لنقوم بامتثالها، ولا طريق لنا إلى ذلك إلاّ الاجتهاد.

فإننا إن لم نقل بوجوب الاجتهاد لنعرف عن طريقه الحكم المطلوب منا

امتثاله، وقمنا بالامتثال نحتمل الوقوع في مخالفة الواقع لأنه لا مؤمّن لنا عقلاً من ذلك.

وبغية دفع هذا الضرر المحتمل يلزمنا العقل بالاجتهاد، والاعتماد عليه ليقوم بدور إنجاز الحكم، فإن أصاب الواقع فهو المطلوب، وإن أخطأه يكون معذّراً لنا عند المخالفة، حيث يصح لنا الاحتجاج به والاعتذار، مما يدفع عنا ضرر عقوبة مخالفة الواقع التي وقعنا فيها.

قاعدة وجوب شكر المنعم:

ببيان أن الله تعالى قد أنعم علينا بنعمة الحياة والهداية إلى السلوك القويم فيها عن طريق امتثال ما شرعه لنا من أحكام تشمل جميع جزئيات سلوكنا الإرادي ووعدنا بالثواب في الآخرة جزاء امتثالنا لما كلفنا به.

ومن الواجب عقلاً أن نشكر هذا المنعم، وذلك بالقيام بطاعته، ولا يتحقق هذا إلاّ بامتثال أوامره ونواهيه، ولا طريق لنا إلى معرفة هذه الأوامر وتلك النواهي إلاّ بالاجتهاد.

فالاجتهاد هو الطريق الذي يوصلنا إلى معرفة الحكم الشرعي لنقوم بامتثاله أداءً لشكر المنعم.

ولأن الطريق إلى معرفة الحكم الشرعي بشكل مباشر منحصر به، فإذن هو واجب عقلاً.

قاعدة وجوب مقدمة الواجب:

وهي ما يعرف بـ(ما لا يتم الواجب إلاّ به) أي لا يتحقق منا امتثال الواجب إلاّ بعد الإتيان بمقدمته التي يتوقف تحققه عليها.

ببيان أننا نعلم -وبالضرورة- بأنّا مكلفون بتكاليف شرعية من قبل الله تعالى، وعلينا امتثال هذه التكاليف وتطبيقها في حياتنا، وامتثالها -كما هو معلوم

بالبداهة- يتوقف على معرفتها، ولا طريق لنا إلى ذلك إلاّ الاجتهاد.

وعليه يصبح الاجتهاد مما لا يتم واجب الامتثال إلاّ به، أي أنه المقدمة الواجبة للامتثال الواجب علينا.

ولأن العقل يحكم بوجوب المقدمة التي يتوقف أداء الواجب عليها، يحكم علينا بالاجتهاد لتوقف معرفة الحكم الشرعي عليه.

ومن **النقل**: استدلوا بأكثر من آية وحديث، وأهمها آية النفر: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ -التوبة ١٢٢-.

بتقريب أن الآية الشريفة توجب النفر - أي الخروج - إلى مراكز تعليم الأحكام الشرعية، وعلى نحو الوجوب الكفائي، وهو أن يَذهب أو يُبعث إلى تلكم المراكز نفر ممن يعهد بهم القدرة على تعلم الأحكام وتعليمها، وفيهم من حيث العدد الكفاية لتغطية احتياجات بلدانهم أو البلدان الأخرى التي ينتدبون إليها، ليقوموا عند رجوعهم إلى بلدانهم أو البلدان الأخرى التي ينتدبون إليها بتعليم المسلمين فيها أحكام دينهم، فالمسلمون يتعلمون منهم، ويعملون وفق ما يتعلمون، ويسألونهم عن الحكم عندما يحتاجون إلى ذلك، ويعملون وفق ما يجيبونهم به.

وفي الغالب تأتي أجوبتهم تفسيراً لآية أو شرحاً لرواية، وليس هذا الشرح وذلك التفسير إلاّ الاجتهاد.

فالآية الكريمة واضحة في دلالتها على وجوب الاجتهاد من قبل المسلمين وجوباً كفائياً.

واستدلوا أيضاً **بسيرة المتشرعة**:

وهي تعني أن الاجتهاد ظاهرة دينية - اجتماعية، انبثقت في صفوف مجتمع المسلمين منذ عهد رسول الله (ﷺ) وتمثلت - بوضوح - في أولئكم

النفر من الصحابة الذين بعثهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى البلدان التي أسلم أهلها، ليقوموا بوظيفة تعليم الناس القرآن الكريم وأحكام الشريعة في مجالي العقيدة والتشريع.

فقد كان هؤلاء المنتدبون لهذه المهمة عندما يسألون عن حكم حادثةٍ ما، يبحثون عن ذلك فيما لديهم من نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة الشريفة.

وهذا البحث في النصوص الشرعية لاستنطاقها بغية استفادة الحكم منها، هو الاجتهاد إلاّ أنه كان قليل المؤنة، لأنه في بداياته الأولى، وفي عهد وجود النبي (صلى الله عليه وآله) حيث يرجع إليه عند الاستشكال في مهمٍ من ذلك.

وسار المسلمون على هذا منذ ذلكم العهد الشريف وحتى يوم الناس هذا.

وهو دليل متين، لأن البحث والإفتاء من قبل العلماء من الصحابة كان يحدث بأمر من النبي (صلى الله عليه وآله) وبتوجيهه وإرشاده ومرأى ومسمع منه (صلى الله عليه وآله).

والتزم طريقة النبي (صلى الله عليه وآله) في البعث والإرجاع الأئمة من أهل بيته (عليهم السلام)، فقد كانوا يرجعون شيعتهم إلى أصحابهم وتلامذتهم من الفقهاء الرواة، ويأمرون هؤلاء الفقهاء بالإفتاء تثبيتاً لهذه السيرة واستمراراً بها.

وقد فصّلت هذا عرضاً واستدلالاً في رسالتي في (التقليد) فيرجى الرجوع إليها لاستبانة هذا بما هو أوسع بياناً، وأكثر إيضاحاً.

ويفهم القول الثاني، وهو القول بحرمة الاجتهاد، وعلة هذا التحريم وما يلزم أن يقوم مقامه في رأي المحدث الاسترابادي، يفهم هذا مما ذكره في كتابه الموسوم بـ (الفوائد المدنية) - ص٤٧-٤٨ - ونصه: "فائدة: الصواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم.

أما مذهبهم فهو أن كل ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة عليه دلالة

قطعية من قبله تعالى حتى أرش الخدش، وأن كثيراً مما جاء به (ﷺ) من الأحكام ومما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل، مخزون عند العترة الطاهرة (عليهم السلام)، وأن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية، وأنه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية أصلية كانت أو فرعية إلاّ السماع من الصادقين ـ عليهم السلام ـ وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر ـ عليهم السلام ـ بل يجب التوقف والاحتياط فيهما.

وأن المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على الله تعالى وافترى، وإن أصاب لم يؤجر.

وأنه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلاّ بقطع ويقين، ومع فقده يجب التوقف.

وأن اليقين المعتبر فيهما قسمان:

- يقين متعلق بأن هذا حكم الله في الواقع.
- ويقين متعلق بأن هذا ورد عن معصوم، فإنهم عليهم السلام جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم (عليه السلام)، وإن كان وروده في الواقع من باب التقية ولم يحصل لنا منه ظن بما حكم الله تعالى في الواقع.

والمقدمة الثانية متواترة معنى عنهم ».

والذي يمكن أن يستخلص من هذا النص هو التالي:

١- تحريم الاجتهاد الذي تكون نتائجه ظنية، وهو الذي يرجع فيه إلى خبر الثقة وظهورات الألفاظ التي هي طرق ظنية، تؤدي -عادة- إلى نتائج ظنية.

٢- وجوب الرجوع إلى أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) المتيقن صدورها عنهم في تفسير ظواهر القرآن وشرح ظواهر السنة.

٣- وجوب الأخذ بطريقة ومنهج فقهاء المأثور أو من أسميتهم بالفقهاء الرواة، وهو فهم الحكم الشرعي من النص الشرعي بأقل مؤنة تفكير في الفهم ومن غير رجوع إلى قواعد وضوابط علم أصول الفقه.

وهذا يعني أن الاسترابادي لم يحرم مطلق الاجتهاد، وإنما حرّم الاجتهاد الأصولي.

وبتعبير أقرب إلى طبيعة ما يريد أن يقوله هنا: إنه حرّم اتباع المنهج الأصولي في دراسة النص الشرعي، مؤكداً على ضرورة اتباع منهجه الأخباري الذي قرره في نصه المذكور في أعلاه، والذي يتمثل بالنقاط التالية:

١- أن كل ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قِبله تعالى.

٢- أن كثيراً مما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) من الأحكام وما يتعلق بكتاب الله أو سنة نبيه (صلى الله عليه وآله) من نسخ أو تقييد أو تخصيص أو تأويل مخزون عند العترة الطاهرة.

٣- لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية - أصلية كانت أو فرعية - إلاّ السماع من الصادقين (عليهما السلام).

٤- لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (عليهم السلام)، بل يجب - في هذه الحالة - التوقف والاحتياط فيهما.

٥- لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلاّ بقطع ويقين، ومع فقده يجب التوقف.

٦- أن اليقين فيهما (يعني القضاء والإفتاء) قسمان:

- يقين متعلق بأن هذا حكم الله في الواقع.

- ويقين متعلق بأن هذا ورد عن معصوم، فإنهم (عليهم السلام) جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم عليه السلام».

ويتلخص هذا في أن المحدث الاسترابادي:

١- يحصر مصدر التشريع فيما يروي عن أهل البيت (عليهم السلام)، فلا يجوز الأخذ بمؤديات القرآن الكريم إلاّ من خلال ما يفسره من روايات أهل البيت (عليهم السلام)، كما لا يجوز أخذ السنة الشريفة إلاّ عن طريقهم (عليهم السلام).

٢- يحصر الاجتهاد في طريقة فهم النص المروي عن أهل البيت (عليهم السلام) بوسائل ليس للعقل مجال فيها.

فهو -في الواقع- يقر الاجتهاد، لأن الخلاف بينه وبين الأصوليين في منهج الاجتهاد لا في الاجتهاد نفسه، حيث يرى لزوم اعتماده على النقل فقط، بينما يجوّز الأصوليون الأخذ بالنقل والعقل.

والنتيجة التي ننتهي إليها من كل هذا هي: أنه لا قول عند أصحابنا الإمامية بحرمة الاجتهاد.

وما نسب إلى المحدث الاسترابادي إنما هو خلاف في منهج الاجتهاد لا في الاجتهاد نفسه.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أهداف الاجتهاد

تبينا من دراستنا لأهمية الاجتهاد الغايةَ من تشريع الاجتهاد في الدين الإسلامي، وإيجابه على المسلمين، وهنا نستعرض غايته بأبرز معالمها، وهي:

١- معرفة الأحكام الشرعية التي كلّف الله تعالى عباده بها، بما لها من شمولية تعم جميع مجالات حياتهم فردية واجتماعية.

٢- أن الدين الإسلامي يختلف عن الأديان الأخرى بما يتمتع به من استمرارية مع هذه الحياة حتى نهايتها.

والحياة - كما هو معلوم بالبداهة - في تطور مستمر، تستجد فيها أمور وتنتهي أخرى، وتتغير فيها شؤون من حال لأخرى.

وكل هذه تحتاج إلى الوسيلة التي تلتمس لها الأحكام الشرعية المناسبة عن طريقها، وليست هي إلاّ الاجتهاد.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تاريخ الاجتهاد

تقدم أن أبنت في رسالتي في (التقليد) أن نشوء التقليد الشرعي كظاهرة اجتماعية - شرعية يرجع إلى عهد رسول الله (ﷺ)، وكان بروزها في المجتمع الإسلامي وعند المسلمين تحت إشرافه (ﷺ) وبتخطيط منه، ولأن ظاهرة التقليد ملازمة لظاهرة الاجتهاد إذ لا تقليد بلا اجتهاد، وذلك أن المسلم المكلف عندما يقلد يرجع إلى الفقيه العالم بالأحكام الشرعية ويستفسره عنها ويتعلمها منه، وهذا يتطلب وجود الاجتهاد سابقاً على التقليد ليصح رجوع المكلف العامي إلى المجتهد العالم بالحكم الشرعي.

عرفنا هذا من سيرة المسلمين وتاريخهم، فقد برزت هاتان الظاهرتان في بعض الوقائع الجزئية التي أرخ لها الذين قاموا بالكتابة عن تاريخ التشريع الاسلامي.

وتمثلت هذه الوقائع التاريخية بالتالي:

١- المفقِّهون الذين بعثهم النبي (ﷺ) إلى البقاع الإسلامية لإقراء القرآن وتعليم الأحكام.

٢- المفتون من الصحابة والتابعين في المساجد الإسلامية التي كانت آنذاك مراكز للتعليم، أمثال: مسجد النبي بالمدينة والمسجد الجامع بالكوفة.

٣- إرجاع أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أصحابَهم إلى الفقهاء لأخذ الأحكام الشرعية منهم.

٤ – التأكيد على وجود هذه الظاهرة من قِبل أعلام فقهائنا.

فمن المفقّهين الذين بعثهم رسول الله (ﷺ) لإقراء القرآن وتعليم الأحكام:

مصعب بن عمير (ت ٣هـ):

فقد ذكر في (السيرة): «أن رسول الله (ﷺ) بعثه مع القوم الذين بايعوه في العقبة الأولى، وهم إثنا عشر، وأمره أن يقرئَهم القرآن ويعلمهم الإسلام ويفقههم في الدين، وكان يسمى المقرئ بالمدينة»(١).

معاذ بن جبل (ت ١٨هـ):

جاء في (الاكتفاء): «استخلف رسول الله (ﷺ) عتّاب بن أسِيد على مكة، وخلّف معه معاذ بن جبل يفقه الناس في الدين ويعلمهم القرآن».

وجاء في (الاستيعاب): «وبعثه (يعني معاذاً) رسولُ الله (ﷺ) قاضياً إلى الجَنَد من اليمن، يعلّم الناس القرآن وشرائع الإسلام، ويقضي بينهم، وجعل إليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن عام فتح مكة»(٢).

عمرو بن حزم (ت ٥١ هـ):

ففي (الاستيعاب): «استعمل رسول الله (ﷺ) عمرو بن حزم بن زيد بن لَوْذان الخزرجي النجارى من بني مالك على نجران، وهم بلحارث بن كعب، وهو ابن سبع عشرة سنة، ليفقههم في الدين، ويعلمهم القرآن، ويأخذ صدقاتهم، وذلك سنة عشر بعد أن بعث إليهم خالد بن الوليد، وكتب له كتاباً في الفرائض والسنن والصدقات والديات، لم يشهد بدراً فيما يقولون، وأول مشاهده الخندق، ومات بالمدينة سنة إحدى وخمسين، وقيل سنة ثلاثة وخمسين،

---

(١) تخريج الدلالات السمعية للخزاعي ص ٩١.
(٢) م. ن.

وقيل سنة أربع وخمسين، وقيل إنه توفي في خلافة عمر بن الخطاب (رض) بالمدينة»[١].

إن المسلمين المقيمين آنذاك في البلدان المذكورة كانوا يستفتون هؤلاء الصحابة المبعوثين إليهم في أمور دينهم، وكانوا يفتونهم من خلال فهمهم لدلالات النصوص الشرعية من آيات وروايات، وليس هذا الفهم منهم إلاّ الاجتهاد.

وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي[٢] فجاء أعرابي فسأل ربيعة عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟، فسكت عنه ربيعة ولم يَردَّ عليه شيئاً، فأعاد عليه المسألة، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة.

فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): هو في عنقه، قال أو لم يقل، وكل مفتٍ ضامن».

فإن قول الإمام الصادق (عليه السلام): (وكل مفتٍ ضامن) دليل متين على مشروعية الإفتاء، والإفتاء الشرعي ملازم للاجتهاد الشرعي، وبالتالي فإن هذا يدل على وجود الاجتهاد آنذاك وممارسة المجتهدين لاجتهادهم.

وفي (معجم رجال الحديث -١/ ١٤٧-) يقول أستاذنا السيد الخوئي في ترجمته لأبان بن تغلب: «قال الشيخ: أبان بن تغلب بن رباح أبو سعيد البكري الجريري مولى بني جرير بن عباد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة بن عكاشة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل، ثقة، جليل القدر، عظيم المنزلة في أصحابنا،

---

(١) م. س ٩٢.

(٢) ربيعة الرأي: هو ربيعة بن فروخ المدني المتوفى سنة ١٣٦هـ، كان من أكابر فقهاء مدرسة الرأي السنية، وكانت له حلقة تدريس في مسجد النبي (صلى الله عليه وآله)، فيها تفقه الإمام مالك، وفيها تخرج.

لقي أبا محمد علي بن الحسين، وأبا جعفر، وأبا عبد الله - عليهم السلام - وروى عنهم، وكانت له عندهم حظوة وقدم، وقال له أبو جعفر الباقر (عليه السلام): أجلس في مسجد المدينة، وأفتِ الناسَ، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك، فجلس.

وقال أبو عبد الله (عليه السلام) لما أتاه نعيه: أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان».

وفي المعجم المذكور ١٨ / ١٨٨ في ترجمة (معاذ بن مسلم الهراء): «وقال الكشي: حدثني حمدويه وإبراهيم ابنا نصير قالا: حدثنا يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن حسين بن معاذ عن أبيه معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال لي بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس، قال: قلت: نعم، وقد أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، أني أقعد في الجامع فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يقولون، ويجيء الرجل أعرفه بحبكم أو بمودتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. قال: فقال لي: إصنع كذا فإني أصنع كذا».

فذلك الأمر من الإمام الباقر (عليه السلام) لأبان بالإفتاء، وهذا الإقرار من الإمام الصادق (عليه السلام) لمعاذ على إفتائه، دليل وجود الاجتهاد وتدريب الأئمة (عليهم السلام) أصحابهم عليه.

ومررنا بشيء غير قليل في رسالتنا في (التقليد) من إرجاعات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أتباعهم إلى الفقهاء من تلامذتهم وأصحابهم لاستفتائهم وأخذ الأحكام الشرعية منهم، والعمل على وفقها، وهذا لا يتأتى إلاّ إذا كان الاجتهاد موجوداً، وكان مَن أرجعوهم إليهم مجتهدين.

ومن هذا:

- قول أبي الحسن الهادي (عليه السلام) في جواب سؤال أحمد بن إسحاق:

من أعامل؟

وعمن آخذ؟

وقول مَن أقبل؟

فقال (عليه السلام): العمري ثقتي فما أدى إليك عني، فعني يؤدي، وما قال لك عني، فعني يقول، فاسمع له وأطع».

- قول أبي محمد العسكري (عليه السلام) لأحمد بن اسحاق عندما سأله نفس السؤال: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني، فعني يؤديان، وما قالا لك عني، فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان».

- وعن شعيب العقرقوفي: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟.

قال (عليه السلام): (عليك بالأسدي) يعني أبا بصير.

- وعن ابن أبي يعفور: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني ليس كل ساعة ألقاك ويمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟.

قال (عليه السلام): (فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً وجيهاً).

- وعن يونس بن يعقوب: كنا عند أبي عبد الله (عليه السلام)، فقال (عليه السلام): (أما لكم من مفزع؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة البصري).

- وعن علي بن المسيب: قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيدة، ولستُ أصلُ إليك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟

فقال (عليه السلام): (من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا).

قال ابن المسيب: فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما

احتجت إليه.

- وعن عبد العزيز بن المهتدي - وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته - سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟

فقال (عليه السلام): (خذ عن يونس بن عبد الرحمن).

- وعن أبي علي بن راشد عن أبي جعفر الثاني (عليه السلام)، قلت: - جعلت فداك - قد اختلف أصحابنا، فأصلّي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟.

قال (عليه السلام): (عليك بعلي بن حديد).

قلت: فآخذ بقوله؟

فقال: (نعم)..[١].

وكنت قد أطلقت في كتابيّ: (تاريخ التشريع الإسلامي) و(دروس في فقه الإمامية) على هؤلاء الذين أرجع إليهم الأئمة أتباعَهم لأخذ الفتيا منهم عنوان (الفقهاء الرواة) لأنهم كانوا يتعاملون مع الروايات التي يروونها عن الأئمة وفق فهمهم لمداليلها على هدي ما يحملون من ثقافة لغوية عربية وأخرى شرعية إسلامية، متمثلة بتلكم القواعد والضوابط التي أفادوها مما ألقاه عليهم الأئمة، فعن الإمام الصادق (عليه السلام): «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»، وعن الإمام الرضا (عليه السلام): «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع».

وهذه الأصول هي أمثال:

- (من كان على يقين فأصابه شك فليمضِ على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك).

- (الناس مسلطون على أموالهم).

---

(١) التقليد (تاريخ التقليد الشرعي).

- (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي).
- (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك).
- (المسلمون عند شروطهم).
- (لا ضرر ولا ضرار).

فكانت تفريعات هؤلاء الفقهاء الرواة على الأصول التي كانوا يتلقونها من الأئمة الخطوات الأولى في طريق الاجتهاد الإمامي.[1]

وبعد عهد هؤلاء الفقهاء الرواة، وابتداءً من تاريخ الغيبة الكبرى انوجدت في الوسط الفقهي الإمامي مدرستان تشبهان إلى حدٍ ما المدرستين السنيتين في الفقه (مدرسة الرأي) و(مدرسة الحديث)، وهاتان المدرستان الإماميتان، هما:

مدرسة الصدوقين:

علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٢٩هـ).

وابنه: محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ).

كانت هذه المدرسة تعتمد الحديث الشريف المروي عن أهل البيت (عليهم السلام) مصدراً للأحكام الشرعية، والاجتهادَ فيه، لاستخلاص الحكم الشرعي منه، بأقل كلفة من التفكير، وفي حدود الفهم اللغوي العرفي، وبعيداً عن استخدام المبادئ العقلية.

وتمثل هذا واضحاً في كتابين مهمين من كتب الصدوقين، هما:

١ - رسالة علي بن بابويه:

وهي مجموعة لمتون أحاديث صنفها وفق التبويب الفقهي، أي أنها من

---

(١) دروس في فقه الامامية ص ١٩٧.

نوع ما يعرف الآن بالفقه المأثور.

٢- كتاب من لا يحضره الفقيه، لمحمد بن علي الصدوق:

وهو مجموع أحاديث اجتهد في اختيارها بمعيار ما يوافق فتواه، من منطلق فهمها فهماً لغوياً عرفياً لم يستخدم فيه القواعد والضوابط العقلية التي تعرف بأصول الفقه.

وكان مقر هذه المدرسة مدينة قم التي عرفت في ذلك الوقت بكثرة الرواة وأهل الحديث فيها، كثرة ملحوظة.

مدرسة القديمين:

الحسن بن أبي عقيل العماني المعاصر للصدوق الأول علي بن بابويه.

وتلميذه: أحمد بن الجنيد الاسكافي البغدادي (ت ٣٨١هـ) المعاصر للصدوق الثاني محمد بن بابويه.

كانت هذه المدرسة تعتمد الاجتهاد في فهم النص الشرعي لاستنباط الحكم الشرعي منه وفق القواعد والضوابط العقلية المعروفة بأصول الفقه.

وعُرف هذا عنهما مما نقله الفقهاء من كتاب (المتمسك بحبل آل الرسول) لابن أبي عقيل وكتاب (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة) لابن الجنيد، ومما قاله علماؤنا في حقهما. فقد قال السيد بحر العلوم في ابن أبي عقيل أنه «أول من هذّب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبه الكبرى»، وقال في ابن الجنيد: «وهذا الشيخ على جلالته في الطائفة والرئاسة وعظم محله قد حكي عنه القول بالقياس»[1].

وكان مقر هذه المدرسة مدينة بغداد التي عرفت آنذاك بأنها ملتقى الفكر العقلاني.

---

(١) انظر: كتابنا تاريخ التشريع الاسلامي: عهد ابتداء الغيبة الكبرى.

المدرسة التكاملية:

ثم التقت هاتان المدرستان عند الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي المتوفى سنة ٤١٣ هـ) حيث كان أبرز تلامذة الشيخ الصدوق وأبرز تلامذة الشيخ ابن الجنيد.

وبسبب ما كان يتمتع به الشيخ المفيد من شخصية علمية عالية، ومنزلة قيادية مرموقة، واهتمام كبير بأمر التشيع، وعناية فائقة بحركة الفكر التشريعي الإسلامي، في إطار مذهب أهل البيت، والعمل باحتياط واعٍ، على تهيئة الجو العلمي النظيف الذي يوفر له أصالته وجديته، ويفتح الطريق أمامه لعطاء مثمر مفيد.

وبسبب ما رآه من بوادر لانشقاق الصف الشيعي العلمي إلى هذين الاتجاهين بما يحمل أولهما من جمود قد يعوق مسيرة التطور الفكري التشريعي، وما يحمل ثانيهما من انطلاق تجاوز حدود الدائرة المذهبية.

لهذا وذاك رأى أن يسلك طريق البين بين، فلا جمود ولا انطلاق، ولكن أمر بين الأمرين، يحفظ للتشريع أصالته، ويعطيه المجال للتطور داخل إطار تلكم الأصالة.

فجمع أمره وحشد كل ما يملك من طاقات فكرية وقيادية للقيام بالمهمة.

وتجسد عمله بالتالي:

١ - ألّف رسالته الفتوائية المعروفة بـ (المقنعة) في أصول الدين وفروعه، ولم يلتزم في كتابتها وعرضها متون الأحاديث.

وأقام فتواه فيها على ما ذكره من مصادر للتشريع في كتابه (أصول الفقه)، وهي:

- الكتاب.
- السنة.
- أقوال الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام).

فيكون بهذا قد رفض القياس، ولم يجمد على حرفية التعبير بمتون الأحاديث[١].

وقد أطلقت في كتاب آخر لي اسم (المدرسة التكاملية) على مدرسة الشيخ المفيد.

وضع الشيخ المفيد العقل في موضعه حيث اعتبره الدليل على حجية القرآن وحجية ظهورات الألفاظ.

كما وضع اللغة في موضعها حيث اعتبرها الطريق لمعرفة معاني الكلام أو قل: مرادات المتكلمين.

واعتبر الأخبار الطريق لاستقاء الأصول (القواعد) من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة (عليهم السلام)[٢].

ورسالته في أصول الفقه تضمنت - على صغر حجمها - منهجه في الاجتهاد كاملاً وواضحاً.

وقد تعاهد كبار تلامذته علماً وزعامة مدرسته بالعناية والرعاية فكملت جميع متطلباتها على يديهما، وهما الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وزملاؤهم وطلابهم.

إلاّ أن الشريف المرتضى ربّع مصادر التشريع، فعدها وسلسلها في أحد أجوبته، بالكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وألّف كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة) وفي الوقت نفسه ألف الشيخ الطوسي كتابه (العدة في أصول الفقه) منهجاً للبحث الفقهي = الاجتهاد.

ومشى الوضع الاجتهادي على هذا حتى أخريات القرن العاشر الهجري

---

(١) انظر: كتابنا: تاريخ التشريع الاسلامي: عهد ابتداء الغيبة الكبرى.

(٢) م. ن.

وبدايات القرن الحادي عشر حيث ألّف الميرزا محمد أمين الاسترابادي كتابه الموسوم بـ (الفوائد المدنية في الرد على مَن قال بالاجتهاد والتقليد)، وحدد فيه مصادر الحكم الشرعي ومنهج البحث عن الحكم الشرعي فيه بما ذكرناه آنفاً عند حديثنا عن مشروعية الاجتهاد.

ومن حينه انقسمت المدرسة التكاملية إلى مدرستين، هما:

١ - المدرسة الأصولية:

وهي التي التزمت خط المدرسة التكاملية فاعتمدت أصول الفقه العقلي المستقاة أصوله من مبادئ العقل ومعطياته.

٢- المدرسة الأخبارية:

وهي التي اعتمدت أصول الفقه النقلي المستقاة أصوله من أقوال أهل البيت (عليهم السلام) والمأثور عنهم.

ومشت في موقفها من رصيفتها المدرسة الأصولية تقترب حيناً، وحيناً تبتعد، حتى ضاقت الفروق بينها وانحصرت في التالي:

١ - مصادر التشريع:

- فهي أربعة عند الأصوليين: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

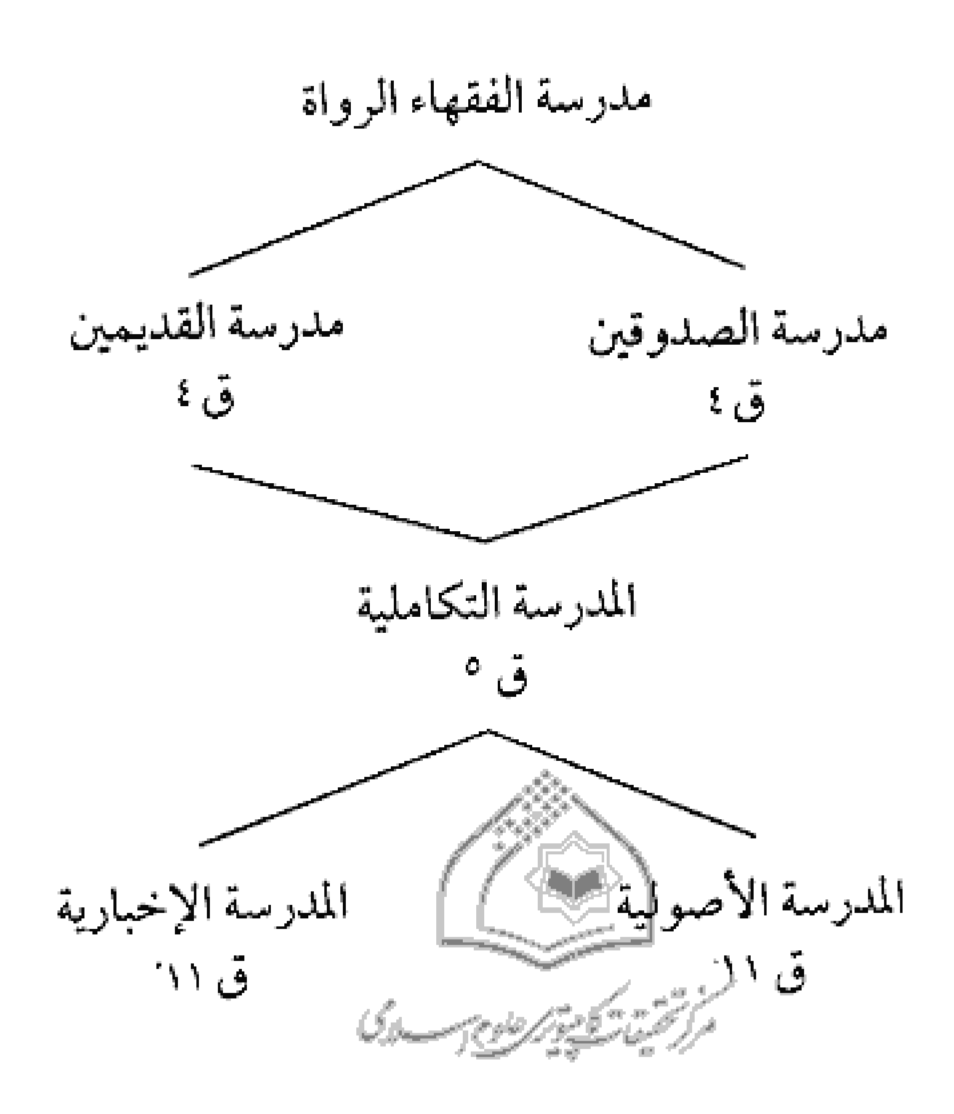
- واثنان عند الأخباريين: الكتاب والسنة.

٢ - الشبة الحكمية التحريمية:

- حيث يرجع فيها الأخباريون إلى قاعدة الاحتياط.

- ويرجع فيها الأصوليون إلى قاعدة البراءة.

الخلاصة:


مدرسة الفقهاء الرواة
مدرسة الصدوقين
ق ٤
مدرسة القديمين
ق ٤
المدرسة التكاملية
ق ٥
المدرسة الأصولية
ق ١١
المدرسة الإخبارية
ق ١١

تقسيم الاجتهاد

سأتناول - هنا - ثلاثة من تقسيمات موضوعنا هذا، وذلك لأهميتها في مجال البحث الفقهي.

أولها يرتبط بالاجتهاد باعتباره قدرة علمية يمتلكها المجتهد ويتصف بها، وهو تقسيمه إلى: اجتهاد مطلق واجتهاد متجزئ.

والثاني يرتبط بالمجتهد من حيث ممارسته لعملية الاستنباط، وفي الوقت نفسه يرتبط بالاجتهاد باعتباره ممارسة وعملية، وهو تقسيمه إلى: مجتهد مقارن، ومجتهد خلافي، ومجتهد مذهب، ومجتهد متخصص.

والفرق بين التقسيمين المشار إليهما هو أن الأول منها للاجتهاد من حيث النظرية، والثاني للاجتهاد من حيث التطبيق.

أما التقسيم الثالث، فإنه أحدث تقسيم للاجتهاد، وهو تقسيمه إلى: اجتهاد فردي وآخر جماعي.

وأساس القسمة فيه الممارسة فإن كانت من فرد فهوالفردي وإن كانت من جماعة فهو الجماعي.

التقسيم الأول:

وهو التقسيم المشهور بين العلماء قديماً وحديثاً، وقد تناوله بالبحث كل من درس موضوع الاجتهاد، ويتمثل في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزئ -

كما أسلفت -.

ففي (الكفاية): «ينقسم الاجتهاد إلى: مطلق وتجزٍّ.

فالاجتهاد المطلق: هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من إمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها.

والتجزي: هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام».

وفي (الفتاوى الواضحة) لأستاذنا الشهيد الصدر: «والاجتهاد على قسمين:

أحدهما كامل، ويسمى ذو الاجتهاد الكامل بالمجتهد المطلق، وهو القدير على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرر في مختلف أبواب الفقه.

والآخر ناقص، ويسمى ذو الاجتهاد الناقص بالمتجزئ، وهو الذي اجتهد في بعض المسائل الشرعية دون بعض، فكان قديراً على استخراج الحكم الشرعي من دليله في نطاق محدود من المسائل فقط».

وخلاصة ما يستفاد من ذلك هي:

الاجتهاد المطلق: هو القدرة العلمية على الاستنباط الشاملة لجميع أبواب ومسائل الفقه.

أي أن المجتهد بهذا المستوى من الاجتهاد لديه القدرة العلمية على الاستنباط في جميع أبواب الفقه ومسائله.

وسمي بـ(المطلق) في مقابل قسيمه (الاجتهاد المتجزئ) لأنه مقيد ببعض الأبواب والمسائل دون سواها.

الاجتهاد المتجزئ: وهو القدرة العلمية على الاستنباط القاصرة على بعض أبواب الفقه ومسائله.

أي أنها مقيدة في البعض وغير شاملة للجميع.

والتسمية بمتجزئ مأخوذة من الفعل (اجتزأ)، يقال: (اجتزأ بالشيء) و(تجزأ به) أي اكتفى به، فكأن المجتهد المتجزئ يكتفي بهذا الاجتهاد، ولم يتوسع به ليشمل جميع أبواب الفقه[1].

وكما رأينا، إن هذا التقسيم قائم على أساس من شمولية الاجتهاد لجميع أبواب ومسائل الفقه، أو قصوره عن ذلك واقتصاره على بعض الأبواب والمسائل.

واختلف رأيهم في الاجتهاد المتجزئ من حيث الإمكان والوقوع، يقول الدكتور شعبان محمد إسماعيل في كتابه (الاجتهاد الجماعي) ص٤٩ - ٥٢-:
«وقد اختلف العلماء في مسألة تجزئ الاجتهاد على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: أن ذلك جائز.

المذهب الثاني: أن ذلك غير جائز.

المذهب الثالث: التوقف، وعدم الجزم برأي معين.

المذهب الرابع: أن الاجتهاد يتجزأ بالنسبة للفرائض دون غيرها من أبواب الفقه».

والذي يهمنا - هنا - تعرف دليلهم على القول بعدم الجواز، فإن تم فالمنع هو القول، وإن لم يتم فالجواز هو الصحيح.

وأهم ما استدلوا به للقول بعدم الجواز هو أن الاجتهاد ملكة، والملكة- في حقيقتها - «صفة راسخة في النفس أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة».

وهي - سواء كانت صفة نفسانية أو استعداداً عقلياً - لا تقبل التجزئة.

وعللوا ذلك فلسفياً ببساطتها، فهي إمّا أن توجد أو لا توجد، وإن

(١) التقليد: مرجع التقليد.

وجدت فإنها لا تختلف من حيث الاقتدار على الاستنباط في هذه الجزئية أو تلك.

وما انتهوا إليه من نتيجة تنفي تجزئ الاجتهاد هو الحق، لكن لا لما عللوه به من أن الاجتهاد ملكة، والملكة شيء بسيط لا يقبل التجزئة، وإنما لأن الاجتهاد قدرة علمية، وهي تعتمد على توافر العناصر التالية لدى المجتهد:

- معرفة منهج الاستنباط.
- معرفة كيفية تطبيق المنهج على موداه وجزئياته.
- امتلاك ما يساعد على الفهم والتطبيق من وسائل علمية وآليات فنية.

وهذا الفهم صفة عامة أو قل: قابلية شاملة، ولأنها كذلك تعني أن الاقتصار على الاجتهاد في باب دون باب لا لقصور القدرة العلمية، وإنما لعوامل أخرى خارجة عنها لا علاقة لها بها.

التقسيم الثاني:

وهو ما يمكننا استفادته من واقع تطبيقات الاجتهاد، ومستويات المجتهدين في ضوء ممارساتهم لعملية الاجتهاد، ومن خلال أعمالهم الفقهية.

ويتمثل هذا في الأقسام الأربعة التالية:

١- الاجتهاد المقارن:

وهو ما يستخدم فيه المجتهد قدرته العلمية في مسائل الفقه الإسلامي مقارنة بمسائل القوانين الوضعية.

٢- الاجتهاد الخلافي:

وهو الذي يمارس فيه الفقيه البحث في المسائل الفقهية الخلافية على صعيد كل المذاهب الفقهية الإسلامية موازناً بين أدلتها ومفاضلاً بين نتائجها.

٣- الاجتهاد المذهبي:

وهو الذي يمارس فيه الفقيه قدرته العلمية داخل إطار مذهب فقهي معين.

٤- الاجتهاد التخصصي:

وهو ما يقصر فيه المجتهد ممارسة الاستنباط على موضوع معين من موضوعات الفقه كالأحوال الشخصية أو العبادات أو المعاملات المالية أو المواريث، ويتخصص به.

وكل واحد من المجتهدين (المجتهد المقارن والمجتهد الخلافي، ومجتهد المذهب، والمجتهد المتخصص) هو مجتهد مطلق - أي غير متجزئ -، والفرق بينهم في ميدان ممارسة عملية الاستنباط.

فالأول يمارس اجتهاده في الفقه المقارن.

والثاني في الفقه الخلافي الإسلامي.

والثالث في فقه مذهب إسلامي معين.

والرابع في موضوع فقهي معين من موضوعات الفقه الإسلامي المقارن أو موضوعات الفقه الإسلامي الخلافي أو موضوعات فقه مذهب إسلامي معين من مذاهب الفقه الإسلامي.

التقسيم الثالث:

هو تقسيم الاجتهاد إلى: اجتهاد فردي وآخر جماعي.

انبثق هذا التقسيم في أوساط المؤسسات الفقهية الجماعية، أمثال المجامع الفقهية، وذلك بحكم طبيعة وظيفتها، وهي دراسة قضايا المسلمين العامة كمسائل البنوك وقضايا الشركات العامة وأعمال الطب ومستحضرات الأدوية والتجميل الحديثة وسواها.

وبغية أن نحدد مركز الاجتهاد الجماعي فقهياً علينا أن نوطئ له بالتمهيد

التالي، وذلك لحداثته من جانب وغرابته في عالم الدرس الفقهي من جانب آخر، فنقول:

في علم الفقه مواد علمية تتنوع إلى حقائق تمثل الثوابت في العلم التي لا مجال للاجتهاد فيها، وهي مثل: وجوب الصلاة وحرمة الخمر وإباحة شرب الماء، وإلى ظواهر لم ترق إلى مستوى الحقائق، وهي تمثل المتغيرات في العلم، ومن هنا كانت مجالاً للاجتهاد، مثل: وجوب واستحباب السورة بعد الفاتحة في الصلاة، وحرمة وحلية الربا بين الزوج وزوجته.

وفيه - أعني علم الفقه - ظواهر فنية تقوم بدور ربط مواده - ثوابت ومتغيرات - بواقع الحياة التي تعتمد نتائج الفقه بالنسبة إليها نظاماً إلهياً ينظم ما فيها من علاقات للإنسان مع غيره، وتوجه سلوكه وجهة النفع والمصلحة.

ومن مسائل الفقه وقضاياه مسألة الاجتهاد، وهي ذات جانبين:

- جانب كونها سلوكاً يقوم به الإنسان، فإنها من هذا الجانب تتطلب منا التماس حكمها الشرعي من حيث الجواز أو المنع من الأدلة الشرعية.

وهي بهذا تدرج في قائمة المواد الفقهية.

- جانب كونها فناً ينظم ارتباطها - كسلوك - بواقع الحياة وفق متطلبات ذلك الواقع الذي تريد أن تعرف حكمه المناسب له بصفته موضوعاً له شروطه وظروفه الموضوعية.

وهي بهذا تدخل ضمن الظواهر الفنية الفقهية.

وفي ضوئه: إننا - هنا - نحاول تعرّف الجانبين المذكورين للقسم الثاني (وهو الاجتهاد الجماعي) من هذا التقسيم الثالث.

وبعد أن نعرّفه لنتبين المقصود منه، نحاول أن نتعرف مدى الحاجة إليه من خلال تقديرنا لمتطلبات الحياة المعاصرة، ومقتضيات تطورات أوضاعها وأحوالها من حيث الجدة والتوسع وسرعة الحركة:

يراد بالاجتهاد الفردي: الممارسة العلمية للاجتهاد التي يقوم بها الأفراد المجتهدون كلاً بانفراده دون أن يشاركه آخرون في ممارسته وبحثه الفقهي عن الحكم أو في المسألة موضوع بحثه.

وهو الوضع الموروث والمألوف للاجتهاد، ومن هنا لا فائدة في إطالة الحديث لبيان المقصود منه لأنه معروف لدى الجميع.

أما الاجتهاد الجماعي - وهو موضوع بحثنا هنا - فيراد به أن يمارس البحث الفقهي في المسألة الواحدة جماعة من الفقهاء.

من المعلوم أن حدوث الثورة الصناعية في الغرب أحدث تطوراً ضخماً في الحياة من حيث التمدن، وذلك بتطور الآلة، وتبع هذا التطور المدني تطور في الحضارة، وتمثل هذا بوضوح في وجود المؤسسات المالية أمثال البنوك والشركات، وفي تطور علم الطب وتطور أجهزة العلاج الطبي وأدواته، وتطور الإعلام ووسائط المواصلات ووسائل الاتصالات.

وكل هذه وأمثالها لابد من أن يقول الفقه الإسلامي كلمته فيها، وأن تدخل تشريعاته كأنظمة لها ارتباط مباشر بواقع حياة الناس، ذلك لأن الفقه هو نظام حياة المسلمين ينظم علاقاتهم على مختلف أنماطها ومختلف مستوياتها ومختلف شؤونها فردية واجتماعية، وسواهما.

وقد لا يتأتى هذا بسهولة عن طريق الاجتهاد الفردي بسبب ما يتطلبه تنقيح الموضوع تنقيحاً واضحاً يجعله في متناول الفقه بيسر ليبحث - بدوره - عن حكمه فيما لديه من نصوص وقواعد أفيدت من عمومات وإطلاقات النصوص، ذلك للفرق بين البحث الفردي والبحث الجماعي، ففي البحث الفردي يقوم الفرد بإعداد كل ما يرتبط بموضوع بحثه، ولأن طاقته كفرد طاقة محدودة، ووقته محدود، وقدراته العلمية والفنية أيضاً محدودة يعسر عليه البحث بحثاً منتجاً نتائج تبعّد كل ما يسببه اختلاف الفتاوى في القضايا العامة من حرج للناس ومن شلل لحركة الأعمال والمال.

من هنا انطلقت المناداة بالاجتهاد الجماعي، وأنشئت المؤسسات الفقهية لذلك، أمثال:

- مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.
- المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
- المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

ولنذكر هنا بعض الآراء في هذا النوع من الاجتهاد:

يقول الشيخ علي حسب الله في (أصول التشريع الإسلامي ٨٠):

«ومنها (أي من الأحكام) ما يتعلق بمعاملاتهم (يعني المسلمين) بعضهم مع بعض، واختلاف الأحكام في هذا مجافٍ للنظام ومجانب للعدل، وخاصة في البيئة الواحدة، والبيئات المتماثلة، والاجتهاد هنا إنما يفيد فائدة علمية إذا اتجه وجهة جماعية، بأن تكون هناك جماعة من المجتهدين ينظرون فيما جد من الحوادث، ويستنبطون - مستعينين بأنوار من السابقين - ما يلائم أحوالهم من الأحكام، وتكون أحكامهم هذه نافذة في الناس، يلزمون جميعاً باتباعها، ويحكم القضاة بمقتضاها»[1].

ويقول الشيخ أحمد محمد شاكر في كتابه (الشرع واللغة ٩٥-٩٦):

«لا تظنوا أني حين أدعوكم إلى التشريع الإسلامي أدعوكم إلى التقيد بما نص عليه ابن عابدين أو ابن نجيم - مثلاً - ولا إلى تقليد الفقهاء في فروعهم التي استنبطوها غير منصوصة في الكتاب والسنة، وكثير منها فيه حرج شديد، كلاّ، فأنا أرفض التقليد كله، ولا أدعو إليه، سواء أكان تقليداً للمتقدمين أم للمتأخرين.

ثم إن الاجتهاد الفردي غير منتج في وضع القوانين، بل يكاد يكون محالاً أن يقوم به فرد أو أفراد، والعمل الصحيح المنتج هو الاجتهاد الجماعي، فإذا

(١) الاجتهاد الجماعي ١٢٨.

تبودلت الأفكار، وتداولت الآراء، ظهر وجه الصواب إن شاء الله »[١].

أما المجال الذي يمكن أن يبحث فيه هذا الاجتهاد فتستطيع أن تعرفه من النص التالي:

يقول الدكتور شعبان محمد إسماعيل في كتابه (الاجتهاد الجماعي) تحت عنوان (أهميه الاجتهاد الجماعي في هذا العصر): «وإذا كان الاجتهاد - بصفة عامة - في هذا العصر ضروره ملحة، فإن الاجتهاد الجماعي أشد حاجة، وأكثر إلحاحاً للأسباب الآتية:

أولاً: ظهور العديد من القضايا التى صاحبت النمو وتطوير الحياة، مثل: التعامل مع المصارف، والتسليف لأغراض تجارية وزراعية وعقارية، ومسائل التأمين المختلفة، والشركات المساهمة المغفلة، وهى التى لا يعلن عن مقدار رأس مالها، والعقود الاقتصادية الحديثة، كعقد التوريد والبيع، بما يسفر عليه سعر البورصة، وعقود الاستصناع على الطائرات والسفن ونحوها، ومسائل الصرف ومراعاة الصيغة، وخسم الكمبيالة والمقاصة وبيوع الآجال، وكراء الأرض بما يخرج منها، ورد الديون هل يكون بقيمتها يوم القبض، أو السداد، وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة مثل: الفاكس والتلكس والبرق والبريد وما إلى ذلك.

ومثل مسائل نقل الأعضاء من جسم إلى جسم آخر، وخاصة ما يتعلق منها بالإخصاب، وللأطباء فيها رأي خاص.

وغير ذلك من المسائل المستحدثة، والتى لا يكفى فيها الاجتهاد الفردى، بل لابد فيها من التشاور، واستخلاص آراء المجتهدين من العلماء.

ثانياً: نشوء التخصص المنفرد:

فمن الملاحظ فى العصر الحاضر وجود هذه التخصصات المختلفة،

---

(١) م. ن.

بحيث يتخصص الباحث في فرع من فروع العلم، مثل التخصص فى اللغة العربية، أو التفسير والحديث، أو الفقه والأصول، وما إلى ذلك من فروع المعرفة، الأمر الذى يجعل أكثر العلماء فى هذا العصر لا يحيطون بكل العلوم والمعارف، كما كان شائعاً لدى السابقين من العلماء.

فمن النادر، بل ومن المستحيل أن يوجد الفقيه المجتهد الذى تتحقق فيه شروط الاجتهاد السابق ذكرها.

ولا مخرج لذلك إلاّ بالاجتهاد الجماعى، الذى يجمع شتات هذه العلوم بجمع عدد من التحصصات المختلفة، بحيث يكمل بعضهم البعض».

فمجال الاجتهاد الجماعي ومحله هو القضايا العامة التي مرت أمثلتها في هذا النص.

والذي يقوم بالاجتهاد الجماعي - عادة - الهيئات الفقهية والمؤسسات الفقهية.

ويتحقق هذا الاجتهاد في الواقع الموضوعي عن طريق البحث الجماعي المشترك، أو إعداد البحوث في المسألة من قبل أكثر من فقيه، ثم عقد مجلس أو ندوة لمناقشتها، والخروج من ذلك بفتوى جماعية يتم الاتفاق عليها من قبل الجميع، أو الخروج بفتوى الأكثر مع الموافقة عليها من الجميع.

وتصبح الفتوى إلزامية في حق جميع المسلمين أو المواطنين بتبني الدولة لها، ذلك أن من خصائص أحكام الدولة الإلزام - كما هو معروف.

يقول الشيخ شاكر في كتابه (الشرع واللغة ٩٦): «الخطة العلمية - فيما أرى - أن تختار لجنة قوية من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة، لتضع قواعد التشريع الجديد، غير مقيدة برأي، أو مقلدة لمذهب إلاّ نصوص الكتاب والسنة، وأمامها أقوال الأئمة وقواعد الأصول وآراء الفقهاء، وتحت أنظارها رجال القانون كلهم، ثم تستنبط من الفروع ما تراه صواباً، مناسباً لحال الناس وظروفهم، مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة، ولا يصادم نصاً، ولا يخالف

شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة»[١].

ويقول الشيخ القرضاوي في كتابه (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٨٤): «وهذا الاجتهاد الجماعي المنشود يتمثل في صورة مجمع علمي إسلامي عالمي، يضم الكفاءات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية أو جنسية، فإنما يرشح الشخص لعضوية هذا المجمع فقهه وورعه، لا ولاء لهذه الحكومة أو ذاك النظام، أو قربه من الحاكم أو الزعيم.

يجب أن يتوافر لهذا المجمع كل أسباب الحرية، حتى يبدي رأيه بصراحة، ويصدر قراره بشجاعة، بلا ضغط وإرهاب من الحكومات، أو من قوى الضغط في المجتمع، يجب أن يتحرر من الضغوط السياسية والاجتماعية معاً»[٢].

وهذه بعض النماذج من الفتاوى الجماعية:

النموذج الأول: قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الاسلامي بمكة المكرمة، في دورته الثامنة، بشأن موضوع زراعة الأعضاء:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى آله وصحبه وسلم.. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهى الإسلامي فى دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي فى مكة المكرمة فى الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ إلى يوم الإثنين ٧ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ الموافق ١٩- ٢٨ يناير ١٩٨٥م قد نظر فى موضوع أخذ بعض أعضاء الإنسان وزرعها فى إنسان آخر مضطر إلى ذلك العضو، لتعيضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه الطب الحديث، وأنجزت فيه إنجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة، وذلك بناء على الطلب المقدم إلى المجمع الفقهي من مكتب رابطة العالم الإسلامي فى الولايات المتحدة الأمريكية.

---

(١) الاجتهاد الجماعي ١٢٩.

(٢) م. س ١٣٠.

واستعرض المجمع الدراسة التى قدمها فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام فى هذا الموضوع، وما جاء فيها من اختلاف الفقهاء المعاصرين فى جواز نقل الأعضاء، واستدلال كل فريق منهم على رأيه بالأدلة الشرعية التى رآها.

وبعد المناقشة المستفيضة بين أعضاء مجلس المجمع، رأى المجلس أن استدلالات القائلين بالجواز هى الراجحة، ولذلك انتهى المجلس إلى القرار التالى:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه فى جسم إنسان آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

١- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.

٢- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.

٣- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

٤- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً فى العادة أو غالباً.

ثانياً: تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية الحالات التالية:

١- أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً وقد أذن بذلك حالة حياته.

٢- أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومذكى مطلقاً، أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.

٣- أخذ جزء من جسم لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.

٤- وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما، فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة.

وقد شارك في هذه الجلسة فريق من الأطباء لمناقشة هذا الموضوع وهم:

- الدكتور السيد محمد علي البار.
- الدكتور عبد الله باسلامة.
- الدكتور خالد أمين محمد حسن.
- الدكتور عبد المعبود عمارة السيد.
- الدكتور غازي الحاجم[1].

النموذج الثاني: قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، بشأن أطفال الأنابيب:

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧ هـ/ ١١ إلى ١٦ أكتوبر ١٩٨٦.

بعد استعراضه لموضوع التلقيح الصناعي «أطفال الأنابيب» وذلك بالاطلاع على البحوث المقدمة والاستماع لشرح الخبراء والأطباء.

---

(١) ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩.

وبعد التداول تبين للمجلس:

أن طرق التلقيح الصناعى المعروفة فى هذه الأيام هى سبع:

الأولى: أن يجري تلقيح بين نطفة مأخوذة من زوج وبيضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته ثم تزرع اللقيحة فى رحم زوجته.

الثانية: أن يجري التلقيح بين نطفة رجل غير الزوج وبيضة الزوجة ثم تزرع تلك اللقيحة فى رحم الزوجة.

الثالثة: أن يجرى تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين ثم تزرع اللقيحة فى رحم امرأة متطوعة بحملها.

الرابعة: أن يجري تلقيح خارجى بين بذرتي رجل أجنبي وبيضة امرأة أجنبية وتزرع اللقيحة فى رحم الزوجة.

الخامسة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين ثم تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة الأخرى.

السادسة: أن تؤخذ نطفة من زوج وبيضة من زوجته ويتم التلقيح خارجياً ثم تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة.

السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج وتحقن فى الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.

وقرر:

أن الطرق الخمسة الأولى كلها محرمة شرعاً وممنوعة منعاً باتاً لذاتها أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية.

أما الطريقان السادس والسابع فقد رأى مجلس المجمع أنه لا حرج من اللجوء إليهما عند الحاجة مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة[١].

---

(١) م. س ٢٠٨ و ٢٠٩.

بقي أن نشير في ختام هذا الموضوع إلى ما استدل به على مشروعية هذا اللون من الاجتهاد.

قال الدكتور اسماعيل في كتابه (الاجتهاد الجماعي) - في صفحة ٨٠ -:

«ومن الأمثلة التي يمكن أن تنطبق على الاجتهاد الجماعي في عصر الرسول (ﷺ) اجتهادهم في فهم النص. ومن ذلك ما روي أن الرسول (ﷺ) لما رجع من غزوة الأحزاب وأراد أن يخلع لباس الحرب، أمره الله - تعالى - باللحاق ببني قريظة - فقال (ﷺ) لأصحابه: «لا يصلين أحد منكم العصر إلاّ في بني قريظة»[1] فساروا مسرعين، إلاّ أن بعضهم صلى العصر في الطريق وأوّل كلام رسول الله (ﷺ) بأنه قصد السرعة، ولم يصلّ البعض الآخر إلاّ فى بني قريظة، ولما تحاكموا إلى النبي (ﷺ) لم ينكر على أحد منهم»[2].

فقد فهم بعضهم أن هذا النهي على حقيقته فأخر صلاة العصر إلى ما بعد المغرب.

وفهم بعضهم أن المقصود من هذا النهى إنما هو الإسراع فقط فصلاها فى وقتها، فأقرهما النبى (ﷺ) ولم ينكر على أحدهما[3].

قال ابن النجار:

«... والمصيب من الطائفتين المصلي فى الوقت، فى قول اختاره تقي الدين، لأن المراد من ذلك التأهب وسرعة المسير، لا تأخير الصلاة.

وقال ابن حزم: التمسك بالعموم هنا أرجح، وأن المؤخر للصلاة حتى وصل إلى «بني قريظة» هو المصيب فى فعله، واختلاف العلماء فى الراجح من الفعلين يدل على أن كلاً من الطائفتين فعل باجتهاده، فلذلك لم يعنف النبى (ﷺ) طائفة منهما».

---

(١) رواه البخاري ومسلم. انظر (فتح البارى ٨/ ٤١٨).
(٢) إعلام الموقعين (١/ ٢٠٤).
(٣) فتح الباري (٨/ ٤١٨).

وأقول:

لا وجه هنا للترجيح وتخطئة أحد الفريقين، بعد أن أقرهما النبي (ﷺ) على ما فعلا، ولم يبين (ﷺ) ماذا كان يريد من قوله هذا، بل سكت ولم يعنف إحدى الطائفتين، ولا اجتهاد لنا فيما أقره الرسول (ﷺ).

ومحل الشاهد في هذه الحادثة واضح الدلالة، حيث إن الحديث ظني الدلالة، ولذلك اختلف الصحابة في تأويله، وكان هذا الاختلاف يمثل جماعتين، فكل جماعة فهمت فهماً غير الذي فهمته الأخرى، فهو اجتهاد جماعي في فهم نص من النصوص الظنية، وهذا هو المدعى"(١).

كما يمكن الاستدلال بآية النفر: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾..

ببيان: أن الآية الكريمة - كما أبنت عن هذا في رسالتي في التقليد - أوجبت على المسلمين ما يلي:

١- إقامة مراكز علمية للدراسات الدينية.

٢- إرسال مبتعثين ممن بهم الكفاءة وفيهم الكفاية إلى تلكم المراكز لتعلم الأحكام الشرعية.

٣- قيام الدارسين بعد الانتهاء من دراستهم ورجوعهم إلى بلدانهم أو ذهابهم إلى غيرها، بوظيفة التبليغ والتعليم.

ومن الطبيعي - كما هي السيرة المتصلة بعصور المعصومين - أن يكمل البعض من المبعوثين دراساتهم العليا حتى بلوغ رتبة الاجتهاد.

فهل لمن بلغ هذه الرتبة أن يقتصر على الاجتهاد الفردي، أو له أن يمارس الاجتهاد الجماعي أيضاً؟

---

(١) الاجتهاد الجماعي ٢٠٨ - ٢٠٩.

إن الآية الكريمة لم تتعرض لكيفية ممارسة الاجتهاد، فلم تعرب عن لزوم اقتصار المجتهد على الاجتهاد الفردي، كما أنها لم تشر إلى أن له أن يمارس الاجتهاد الجماعي.

وهذا يعني أنه يمكن أن يكون فردياً ويمكن أن يكون جماعياً لأن كلاً منهما يصدق عليه أنه اجتهاد.

والاقتصار على الجانب الفردي منه إنما هو من باب الأخذ بأظهر المصداقين، اتباعاً للوضع المألوف للاجتهادات الأخرى في العلوم الأخرى في تكلم العصور.

مع أنه - في الواقع - هو نوع من تلاقح وتلاقي وتوافق اجتهادات فردية عند مسألة واحدة، لأن هناك ضرورات اقتضت ذلك، بسبب تطورات أوضاع أمور الناس وشؤونهم حضارياً ومدنياً.

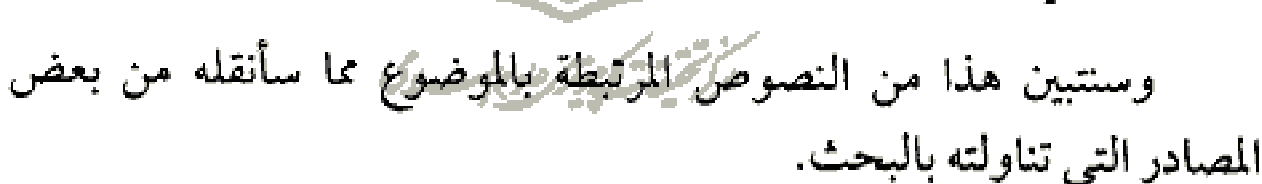
والمسألة - لحداثتها - لا تزال موضع بحث، وهي معروضة أمام فقهائنا للتوسع في دراستها والانتهاء إلى ما تنهي إليه من نتائج.



وسائل الاجتهاد

ويطلق عليها في كتب أصول الفقه الأسماء التالية:

- شروط أو شرائط الاجتهاد.
- مقدمات الاجتهاد.
- معدات الاجتهاد.
- مباني الاجتهاد.



وستبين هذا من النصوص المرتبطة بالموضوع مما سأنقله من بعض المصادر التي تناولته بالبحث.

وبشكل عام: وسائل الاجتهاد: هي كل ما يحتاجه المجتهد من معلومات وأدوات في ممارسته لعملية الاجتهاد وبحثه في المصادر والأدلة عن الحكم.

وسأستعرض - هنا - ما قيل في المسألة لأنتهي إلى العدد المطلوب في حدود ما تتطلبه عملية الاستنباط ويقتضيه منهج البحث.

وسأطيل لما لهذه المسألة من أهمية كبيرة في ممارسة الاستنباط والبحث عن الحكم:

- في (الذريعة) للشريف المرتضى:

« فالذي يجب أن يكون عليه المفتي هو:

- أن يعلم الأصول كلها على سبيل التفصيل، ويهتدي إلى حل كل شبهة

يعترض في شيء منها.

- ويكون أيضاً عالماً بطريقة استخراج الأحكام من الكتاب والسنة.

- وعارفاً من اللغة العربية بما يحتاج إليه في مثل ذلك، حتى يكون متمكناً من أن يفتي في كل مسألة أو حادثة تعترض ».

والوسائل التي ذكرها المرتضى في هذا النص هي:

١- علم أصول الفقه.

٢- طريقة الاستنباط (منهج البحث).

٣- علوم اللغة العربية.

- وفي (المحصول ٦/ ٢١) للفخر الرازي:

« في شرائط المجتهد: إعلم أن شرط الاجتهاد: أن يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام.

وهذه المكنة مشروطة بأمور:

- **(أولها)**: أن يكون عارفاً بمقتضى اللفظ ومعناه... ولما كان اللفظ يفيد معناه لغة وعرفاً وشرعاً وجب أن يعرف اللغة والألفاظ العرفية والشرعية.

- و**(ثانيها)**: أن يعرف من حال المخاطب (بصيغة اسم الفاعل ويعني به المتكلم): أنه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره إن تجرد، أو ما يقتضيه مع قرينة إن وجدت معه قرينة، لأنه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه، لجواز أن يكون عنى به غير ظاهره، مع أنه لم يبينه.

قالت المعتزلة: وذلك إنما يعرف بحكمة المتكلم أو بعصمته، والحكم بحكمة الله تعالى مبني على العلم بأنه تعالى عالم بقبح القبيح، وعالم بغناه عنه...

- و**(ثالثها)**: أن يعرف مجرد اللفظ إن كان مجرداً، وقرينته إن كان مع قرينة.

- ثم عند الإحاطة بأنواع الأدلة لابد أن يكون عارفاً بالجهات المعتبرة

في التراجيح.

فإن قال قائل: فصّلوا العلوم التي يحتاج المجتهد إليها.

قلنا: قال الغزالي - ره -: مدارك الأحكام أربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

فلابد من العلم بهذه الأربعة.

ولابد معها من أربعة أخرى: اثنان مقدمان، واثنان مؤخران، فهذه ثمانية لابد من شرحها:

أما كتاب الله تعالى فلابد من معرفة ما يتعلق منه بالأحكام بأن يكون عالماً بمواقعها.

وأما السنة فلابد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بها الأحكام بأن يكون عنده أصل (يعني كتاباً) مصحح مشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام.

وأما الإجماع فينبغي أن يكون عالماً بمواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع.

وأما العقل فيعرف البراءة الأصلية، ويعرف أنّا مكلفون بالتمسك بها إلاّ إذا ورد ما يصرفنا عنه، وهو نص أو إجماع أو قياس على شرائط الصحة.

فهذه هي العلوم الأربعة.

وأما العلمان المقدمان:

فأحدهما: علم شرائط الحد والبرهان على الإطلاق.

وثانيهما: معرفة النحو واللغة والتصريف، لأن شرعنا عربي فلا يمكن التوسل إليه إلاّ بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب.

ولابد في هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهد به من معرفة

الكتاب والسنة.

وأما العلمان المتمّان:

فأحدهما: يتعلق بالكتاب، وهو علم الناسخ والمنسوخ.

والآخر: (يتعلق) بالسنة، وهو علم الجرح والتعديل، ومعرفة أحوال الرجال».

ووسائل الاجتهاد المستفادة من هذا النص هي:

١- العلم بدلالات الألفاظ اللغوية والعرفية والشرعية.

٢- العلم بما يشخص ويعين مرادات المتكلمين.

٣- العلم بالقرائن التي تميز المجاز من الحقيقة، والمعنى المشترك المقصود للمتكلم من غيره، والخاص من العام والمقيد من المطلق.

٤- العلم بالمرجحات عند التعارض بين الأدلة.

٥- معرفة ما يرتبط بالاستنباط من علوم القرآن.

٦- معرفة ما يرتبط بالاستنباط من علوم السنة.

٧- معرفة مواقع الإجماع.

٨- معرفة البراءة الأصلية.

٩- معرفة ما يتعلق بالاستنباط من علم المنطق وهو قواعد التعريف وقواعد الاستدلال.

١٠- معرفة ما يتعلق بالاستنباط من علوم اللغة العربية من النحو والصرف ومتن اللغة.

- ونقرأ صدى نص فخر الدين الرازي المذكور في أعلاه في كتاب (**مبادئ الوصول ٢٤١**) **للعلامة الحلي**، فقد جاء فيه ما نصه:

«في شرائط المجتهد: وينظمها شيء واحد، وهو أن يكون المكلف يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام.

وهذه المكنة إنما تحصل بأن يكون:

- عارفاً:

* بمقتضى اللفظ ومعناه.

* وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول (ﷺ) ليحصل له الوثوق بإرادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ إن تجرد، وغير ظاهره مع القرينة.

- وعالماً:

*بتجرد اللفظ أو عدم تجرده، ليأمن التخصيص والنسخ.

* وبشرائط التواتر والآحاد.

* وبجهات الترجيح عند تعارض الأدلة.

وهذا إنما يحصل:

* بمعرفة الكتاب، لا بجميعه، بل بما يتعلق بالأحكام منه.

* ومعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام، لا بمعنى أن يكون حافظاً لذلك، بل يكون عالماً بمواقع الآيات حتى يطلب منها الآية المحتاج إليها، وعنده أصل (يعني كتاباً) محقق يشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام.

- وأن يكون عالماً (بمواقع) الإجماع لئلا يفتي بما يخالفه.

- وأن يكون عارفاً بالبراءة الأصلية.

- ولابد أن يكون عالماً:

* بشرائط الحد والبرهان

* والنحو واللغة والتصريف.

- ويعلم:

* الناسخ والمنسوخ.

* وأحوال الرجال».

والخلاصة هنا هي الخلاصة فيما تقدمه.

- **وفي كتاب (معالم الدين) للشيخ حسن العاملي:**

«وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها، وهي:

بالإجمال:

أن يعرف (المجتهد) جميع ما يتوقف عليه إقامة الأدلة على المسائل الشرعية الفرعية.

وبالتفصيل:

- أن يعلم من اللغة ومعاني الألفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، ولو بالرجوع إلى الكتب المعتمدة.

ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف، ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالأحكام، بأن يكون عالماً بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع إليها ولو في كتب الاستدلال، ومن السنة الأحاديث المتعلقة بالأحكام بأن يكون عنده من الأصول (يعني الكتب) المصححة ما يجمعها، ويعرف مواقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها.

- وأن يعلم أحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة.

- وأن يعرف مواقع الإجماع ليحترز عن مخالفته.

- وأن يكون عالماً بالمطالب الأصولية من أحكام الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، إلى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها.

وهو (يعني علم أصول الفقه) أهم العلوم للمجتهد، كما نبّه عليه بعض المحققين.

ولابد أن يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل أصل منها لما فيها من الاختلاف.

- وأن يعرف شرايط البرهان، لامتناع الاستدلال بدونه إلاّ من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك.

- وأن يكون له ملكة مستقيمة وقوة إدراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول، ورد الجزئيات إلى قواعدها، والترجيح في موضع التعارض".

وخلاصة هذا النص هي أن وسائل الاجتهاد تتمثل بالتالي:

١- العلم بعلوم اللغة العربية في حدود ما يتدخل منها في معرفة دلالات النصوص الشرعية من الآيات والروايات.

٢- معرفة مواضع آيات الأحكام في القرآن الكريم، ومعرفة مصادر دراساتها أمثال كتب آيات الأحكام وكتب التفسير وكتب القراءات وكتب علوم القرآن.

٣- معرفة مواضع أحاديث الأحكام في مدونات ومجاميع الحديث الشريف ومعرفة مصادر دراساتها أمثال كتب الفقه الاستدلالي وكتب دراية الحديث وكتب أحوال الرواة.

٤- معرفة مواقع الإجماع وهي المسائل المجمع عليها.

٥- معرفة أصول الفقه وأن يكون ذلك عن اجتهاد.

٦- معرفة ما يتطلبه البحث الفقهي من مواد علم المنطق كقواعد التعريف وقواعد الاستدلال.

- وفي كتاب (الوافية) للفاضل التوني:

« البحث الثالث فيما يحتاج إليه المجتهد من العلوم، وهو تسعة: ثلاثة من العلوم الأدبية، وثلاثة من المعقولات، وثلاثة من المنقولات.

فالأول من الأول: علم اللغة، والاحتياج إليه ظاهر، إذ الكتاب والسنة عربيان، ومعاني مفردات اللغة إنما تبين في علم اللغة (يعني به متن اللغة أو المعجم).

والثاني: علم الصرف، والاحتياج إليه لأن تغير المعاني بتصريف المصدر - المبين معناه في علم اللغة - إلى الماضي والمضارع والأمر والنهي ونحوها إنما يعلم في الصرف.

والثالث: علم النحو، والاحتياج إليه أظهر، لأن معاني المركبات من الكلام إنما يعلم به.

والاحتياج إلى هذه العلوم الثلاثة إنما هو لمن لم يكن مطلعاً على عرف النبي (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) كالعجم مطلقاً، والعرب أيضاً في هذه الأزمنة، لا مثل الرواة، ومن قرب زمانه منهم، على أن الاحتياج في هذه الأزمنة أيضاً متفاوت بالنسبة إلى الأصناف كالعرب والعجم.

والأول من الثاني: علم الأصول، والاحتياج إليه أن المطالب الأصولية مما يتوقف عليه استنباط الأحكام.

والثاني: علم الكلام، ووجه الاحتياج إليه أن العلم بالأحكام يتوقف على أن الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه، ولا بما يريد خلاف ظاهره من غير بيان.

وهذا إنما يتم إذا عرف أنه تعالى حكيم مستغن عن القبيح.

وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام).

والحق أن الاحتياج إليه إنما هو لتصحيح الاعتقاد، لا للأحكام بخصوصها.

والثالث: علم المنطق، والاحتياج إليه إنما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها من العلوم المذكورة، إذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات، مع إمكان الترجيح، وكذا لرد الفروع الغريبة إلى أصولها، لأنه محتاج إلى إقامة الدليل،

وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق إلاّ للنفوس القدسية.

واعلم أن العلوم المذكورة ليس جميع مسائلها المدونة مما يتوقف عليه الاجتهاد بل ولا أكثرها على الظاهر، والقدر المحتاج إليه مما لا يمكن تعيينه إلاّ بعد ملاحظة جميع الأحكام، ويكفي لصاحب الملكة الرجوع إلى ما يحتاج إليه عند الاحتياط كما لا يخفى.

والأول من الثالث: العلم بتفسير الآيات المتعلقة بالأحكام وبمواقعها من القرآن أو من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة.

والثاني من القسم الثالث: العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام، بأن يكون عنده من الأصول المصححة ما يجمعها، ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها.

والثالث من الثالث: العلم بأحوال الرواة في الجرح والتعديل، ولو بالمراجعة إلى كتب الرجال.

ووجه الاحتياج إليه أن الاجتهاد بدون التمسك بالأحاديث غير متصور، وليس كل حديث مما يجوز العمل به، إذ كثير من الرواة نقلوا في حقهم أنهم من الكذابين المشهورين، فلا شك في وجود رواية الكذب، وربما لا يمكن التمييز بغير الاطلاع على حال الراوي".

- وفي كتاب (القوانين) للميرزا القمي:

"يتوقف الاجتهاد وكماله على أمور.

أما ما يتوقف عليه تحققه فهو أمور:

الأول والثاني والثالث: العلم بلغة العرب والنحو والصرف، لأن الكتاب والحديث عربيان.

الرابع: علم الكلام، لأن المجتهد يبحث عن كيفية التكليف، وهو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلِّف (بصيغة اسم الفاعل)، فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره إلى صانع موصوف بما يجب، منزه عما يمتنع، باعث للأنبياء، مصدق إياهم بالمعجزات، كل ذلك بالدليل ولو إجمالاً.

الخامس: معرفة المنطق، لأن استنباط المسائل من المأخذ يحتاج إلى الاستدلال، وهو لا يتم إلاّ بالمنطق.

السادس: معرفة أصول الفقه، وهو أهم العلوم للمجتهد، ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه إلاّ به، ولابد أن يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه.

السابع: العلم بتفسير آيات الأحكام ومواقعها من القرآن، والكتب الاستدلالية.

الثامن: العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام، سواء حفظها أم كان عنده من الأصول المصححة ما يرجع إليه عند الاحتياج، وعرف مواقع أبوابها.

التاسع: العلم بأحوال الرواة من التعديل والجرح، ولو بالرجوع إلى كتب الرجال.

العاشر: أن يكون عالماً بمواقع الإجماع ليحترز عن مخالفته، وهو مما لا يمكن في أمثال زماننا ـ غالباً ـ إلاّ بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه أيضاً.

ومن ذلك يظهر أن معرفة فقه الفقهاء أيضاً من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم، فإن الإنصاف أن فهم الأخبار أيضاً لا يمكن إلاّ بممارسة تلك الكتب ومزاولتها، فضلاً عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة، وغير ذلك.

الحادي عشر: أن يكون له ملكة قوية، وطبيعة مستقيمة، يتمكن بها من

رد الفروع إلى الأصول، وإرجاع الجزئيات إلى الكليات، والترجيح عند التعارض.

وأما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو أمور:

- **الأول**: علم المعاني والبيان والبديع.

ونقل عن الشهيد الثاني (ره) والشيخ أحمد بن المتوج البحراني أنهما جعلا الثلاثة من شرائط أصل الاجتهاد.

وعن السيد (ره) أيضاً أنه جعل الأولين من الشرائط.

وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات.

والحق أن بعض الأولين مما يتوقف عليه الاجتهاد، مثل مباحث القصر والإنشاء والخبر من علم المعاني، وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز وأقسام الدلالة من علم البيان، لكن القدر المحتاج إليه منهما مذكور في كتب الأصول غالباً، وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه أصل الاجتهاد.

- **والثاني**: بعض مسائل الهيئة، مثل ما يتعلق بكروية الارض، لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها، وكذلك الحال في معرفة القبلة.

- **الثالث**: بعض مسائل الطب للاحتياج إلى معرفة القَرَن والمرض المبيح للفطر، وأمثال ذلك.

- **الرابع**: هو بعض مسائل الهندسة لمعرفة تحديد جهة القبلة، والكر من حيث المساحة، وغيرهما.

- **والخامس**: بعض مسائل الحساب، مثل الجبر والمقابلة، والخطائين، والأربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات».

ولأن المذكور في أعلاه هو الخلاصة نكتفي به.

- **وفي كتاب (كفاية الأصول) للآخوند الخراساني:**

«لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى:

- معرفة علوم العربية - في الجملة - ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتني عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دوّن فيه.
- ومعرفة التفسير، كذلك.
- وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة إلاّ ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة، أو قواعد، برهن عليها في الأصول».

والذي يبدو أن صاحب الكفاية (قده) اهتم بذكر المهم من الوسائل في رأيه، وهي:

- علم أصول الفقه، وهو العمدة
- علوم اللغة العربية بالقدر الذي يحتاج إليه في عملية الاستنباط.
- تفسير القرآن، وأيضاً بالقدر الذي يحتاج إليه في عملية الاستنباط.

- **وفي كتاب (عمدة الاعتماد في كيفية الاجتهاد)** للشيخ مهذب الدين أحمد بن عبد الرضا من علماء المائة الحادية عشرة للهجرة:

«وأما الفصل الأول ففيما يتوقف عليه الاجتهاد في الأحكام الشرعية من العلوم، وهي اثنا عشر: اللغة، والصرف، والنحو، والمنطق، والكلام، والأصول، والتفسير، والحديث، والرجال، والمعاني، والفقه، والوفاق والخلاف».

ثم بيّن المقدار الذي يحتاج إليه من هذه العلوم، وسبب الاحتياج إليه.

- **وفي كتاب (أنوار الأصول)** - ٣ / ٦٢٠ - ٦٢١ - محاضرات الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بقلم تلميذه الشيخ أحمد القدسي:

«الأمر الخامس في مباني الاجتهاد: وقد ذكر بعضهم أن الاجتهاد في المسائل الشرعية يبتني على علوم كثيرة، ربما تربو على أربعة عشر علماً:

١ - علم اللغة
٢ - علم الصرف
٣ - علم النحو
٤ - علم التفسير
٥ - علم الرجال
٦ - علم الحديث
٧ - علم الدراية
٨ - علم الكلام
٩ - علم أصول الفقه
١٠ - علم الفقه نفسه
١١ - علم المنطق
١٢ - علم الفلسفة
١٣ - علم المعاني
١٤ - علم البيان».



وأضاف إليها: القواعد الفقهية.

- وفي كتاب (الاجتهاد الجماعي) - ص ٣٧ - للدكتور شعبان محمد اسماعيل، عرّف مؤلفه (شروط الاجتهاد) بأنها:

«الأمور التي يجب أن تتوافر في الشخص المكلف حتى يكون أهلاً للاجتهاد».

ثم قسمها إلى قسمين: شروط شخصية وشروط علمية، وأدرج تحت عنوان الشروط الشخصية: الإيمان. التكليف. الحرية. الذكورة. العدالة. صحة الفهم. حسن التقدير.

وقسم الشروط العلمية إلى: ما هو متفق عليه، وما هو مختلف فيه.

وأدرج في قائمة الشروط المتفق عليها الأمور التالية:

١ - أن يكون عالماً باللغة العربية.

٢- أن يكون عالماً بالقرآن الكريم ودقائق آيات الأحكام فيه.

٣- أن يكون عالماً بالسنة القولية والفعلية والتقريرية.

٤- أن يكون عالماً بمواضع الإجماع ومواضع الخلاف.

٥- أن يكون عالماً بأصول الفقه، فدراسة هذا العلم والتعمق في فهمه ألزم ما يكون للمجتهد وذلك لما تعطيه دراسة أصول الفقه لمن يتصدى للاجتهاد من قدرة على الاستدلال وتمكن من الاستنباط بشروطه.

٦- معرفة الناس والحياة:

من الشروط التي ذكرها بعض العلماء: معرفة المجتهد بالناس والحياة من حوله، وذلك أنه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم تيارات وعوامل مختلفة، نفسيه وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، فلابد للمجتهد أن يكون على حظ من المعرفة بأحوال عصره وظروف مجتمعه، ومشكلاته وتياراته الفكرية والسياسية والدينية، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى، ومدى تأثره بها، وتأثيره فيها(١).

قال الإمام أحمد بن حنبل: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أولها: أن يكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور.

والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.

والثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه ومعرفته.

والرابعة: الكفاية (أي من العيش) وإلاّ مضغه الناس.

والخامسة: معرفة الناس»[٢].

---

(١) اعلام الموقعين ج ٤ ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) الموافقات ج ٤ ص ١١٤.

قال الإمام (ابن القيم)- في شرح الخصلة الخامسة (معرفة الناس) هذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم. فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلاّ كان ما يفسد أكثر مما يصلح، وتصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال.. بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان، والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله»[1].

قال الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى:

«وهذا في الواقع ليس شرطاً لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهاد صحيحاً واقعاً في محله.

وأكثر من ذلك أن نقول: إن على المجتهد أن يكون ملماً بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له، ويتعامل مع أهله.

ومن ثقافة عصرنا اليوم: أن يعرف قدراً من علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية، التى تكشف له الواقع الذي يعايشه ويعامله.

بل لابد له - كذلك - من قدر من المعارف (العلمية) مثل: (الأحياء) و(الطبيعة) و(الكيمياء) و(الرياضيات) ونحوها، فهى تشكل أرضية ثقافية لازمة لكل إنسان معاصر.

وكثير من قضايا العصر، وثيقة الصلة بهذه العلوم، بحيث لا يستطيع أن يفتي فيها من يجهلها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولو بوجه ما.

---

(١) انظر: المستصفى (٢/ ٣٥١)، الإحكام للآمدى (٣/ ٢٠٥)، كشف الأسرار (٤/ ٥)، إرشاد الفحول ص ٢٥١، أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٣٧٩ وما بعدها.

وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي في قضايا الإجهاض، أو شتل الجنين، أو التحكم في جنسه، وغير ذلك من القضايا الجديدة، إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة بما كشفه العلم الحديث عن الحيوانات المنوية الذكرية، والبويضة الأنثوية، وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي، وتكوّن الخلية الواحدة منهما. وقضية «الجينات» وعوامل الوراثة ... إلى آخر هذه القضايا العلمية التي قد ينكرها بعض المشايخ الذين لم يدرسوا هذه العلوم الكونية.

ومن هنا أدخل الأزهر هذه العلوم في معاهده ومناهجه من عهد بعيد، لأنها ضرورية لفهم الدين والكون والحياة، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، وهي امتداد لما كان عليه علماء المسلمين في عصور الازدهار. وأي معهد ديني يستبعد هذه العلوم الكونية من مناهجه لا يمكن أن يعدّ رجالاً قادرين على الاجتهاد في قضايا عصرهم»[١].

٧- صحة النية وسلامة الاعتقاد، فإن النية المخلصة تجعل القلب يستنير بنور الله تعالى، فينفذ إلى لب هذا الدين الحكيم، ويتجه إلى الحقيقة الدينية لا يبغي سواها، ولا يقصد غيرها.

قال تعالى: ﴿يا أيّها الّذِينَ آمَنُواْ إن تَتَّقُواْ اللهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً﴾[٢].

٨- أن يكون عالماً بمقاصد الأحكام في الشريعة الإسلامية.

وأدرج تحت عنوان (الشروط المختلف فيها) الأمور التالية:

١- معرفة علم المنطق.
٢- العلم بالقواعد الكلية (القواعد الفقهية).
٣- معرفة علم الكلام.
٤- معرفة الفروع الفقهية.

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ٤٨ - ٤٩.
(٢) سورة الأنفال الآية (٢٩).

وبعد: فإن هذه الوسائل المذكورة تمثل العينة، وهي على نوعين:

- بعضها استفيد من واقع الممارسة لعملية الاستنباط أدركها الفقيه من خلال احتياجاته إليها أثناء قيامه بعملية الاستنباط.
- وبعضها جاء نتيجة إلقاء نظرة على واقع الفقه الاستدلالي المدّون.

وجميعها تلتقي عند بُعدٍ واحد، هو أن على من يريد أن يرقى إلى درجة الاجتهاد في دراسته، وكذلك من يريد أن يقوم بالبحث الفقهي بعد بلوغه مرحلة الاجتهاد بغية استنباط الحكم من مصدره: أن يهيء كل ما يحتاج إليه من وسائل علمية في مراحل دراسته التخصصية، ومن آليات عملية يتطلبها بحثه.

ويمكننا أن نعرضها من واقع الفقه الاستدلالي في مجالي التأليف والاستنباط، وهي:

١- دراسة منهج البحث الفقهي.

٢- معرفة مصادر البحث الفقهي.

٣- دراسة علوم اللغة العربية التي لها مدخلية في فهم النص، وهي:

- علم الصرف.
- علم النحو.
- علم الدلالة.
- علم المعجم.
- علم المعاني.
- علم البيان.

٤- دراسة علم المنطق

٥- دراسة علوم القرآن الكريم:

- علم التجويد.

- علم القراءات.
- مناهج التفسير.
- الناسخ والمنسوخ

٦- دراسة علوم الحديث الشريف:

- علم الدراية.
- علم الرجال.

٧- دراسة علم أصول الفقه.

٨- دراسة القواعد الفقهية.

٩- دراسة التاريخ الاجتماعي لعصور التشريع الإسلامي.

١٠- الاطلاع على الحياة الاجتماعية المعاصرة.

١١- دراسة مبادئ علم الفقه (متن فقهي).

١٢- دراسة تطور الفكر الفقهي.

١٣- دراسة تطور الفكر الأصولي.

١٤- دراسة مبادئ العلوم الإنسانية:

- مبادئ علم النفس.
- مبادئ علم الاجتماع.
- مبادئ علم التربية.
- مبادئ علم القانون.
- مبادئ علم المكتبات والمعلومات.

١٥- دراسة مبادئ العلوم الطبيعية:

- مبادى علم الفلك.
- مبادئ علم الكيمياء.

- مبادئ علم الفيزياء.
- مبادئ علم الوراثة.

١٦- دراسة مبادئ علم الرياضيات:

- مبادئ الحساب.
- مبادئ الهندسة.

وبعبارة جامعة: على من يريد التخصص بالفقه الإسلامي ببلوغه رتبة الاجتهاد: أن يدرس ويعرف كل ما له دور مساعد في ذلك.

وعلى من يريد ممارسة الاجتهاد (البحث الفقهي) لاستنباط الحكم الشرعي من مصدره: أن يستحضر ويُحضر كل ما له علاقة ببحثه من مصادر وأدوات لها دور فاعل في ذلك.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجال الاجتهاد

سبق لي أن أبنت في رسالتي في (التقليد) أن الأحكام الشرعية تنقسم حسب مستوى الاعتقاد النفسي بصدورها من المشرّع الإسلامي إلى قسمين:

١- الأحكام اليقينية:

ويراد بها تلكم الأحكام التي ثبتت بالضرورة من الدين، أي بالبداهة من دون حاجة إلى إقامة دليل لإثباتها، بمعنى أن كل مسلم - يقيناً - بأنها صادرة من المشرّع الإسلامي وموافقة للواقع.

وهي أمثال: وجوب الصلاة، ووجوب الزكاة، وحرمة الربا، وحرمة شرب الخمر، وحرمة أكل لحم الخنزير والخ.

إن هذه الأحكام لا مجال للاجتهاد فيها، وذلك لأن الاجتهاد عملية فكرية استنباطية تقوم بوظيفة استخلاص الحكم من مصدره، وفي الوقت نفسه هي عملية فكرية استدلالية تقوم بوظيفة معرفة دليل الحكم.

وفي ضوء هذا: إنه عندما يكون الحكم ثابتاً بالبداهة ولا خلاف في ثبوته عند المسلمين لا يحتاج إلى إقامة دليل لإثباته، ومن ثم لا يحتاج إلى الاجتهاد.

وبتعبير آخر: إن المكلف عندما يصل إلى مرحلة اليقين بصدور الحكم من المشرع الإسلامي وموافقته للواقع المطلوب منه لا يحتاج إلى أكثر من هذا لأن اليقين حجة بذاته.

٢- الأحكام الظنية:

ويراد بها تلكم الأحكام التي لم يتيقن المكلف بمطابقتها للواقع المطلوب منه امتثاله، وإنما يظن ذلك ظناً فقط.

والظن – من ناحية شرعية – لا يغني عن الحق شيئاً، أي أنه لا يجوز العمل بالحكم المظنون صدوره عن المشرّع.

من هنا يكون المكلف بحاجة إلى التماس الدليل على استثناء هذا الظن من الظنون غير المعتبرة، وذلك ليثبت أنه حجة شرعاً، ويصح العمل على وفقه، لأنه يحمل معه لازم حجيته، وهو تنجيز الامتثال في حق المكلف، بمعنى أن الحكم بسبب إقامة الدليل على حجيته يكون جاهزاً للامتثال، ومطلوباً من المكلف امتثاله.

وفي الوقت نفسه يكون الدليل الذي أثبت حجية الحكم شرعاً معذراً للمكلف أمام الله تعالى عند عدم مطابقة هذا الحكم الظني الذي امتثله للحكم الواقعي المطلوب منه امتثاله.

إن هذا يتطلب الاجتهاد لإثبات الحجية لهذه الأحكام، ذلك أن الاجتهاد هو الطريق الوحيد أمام المكلف لإثبات الحجية.

وعليه: يدخل هذا في مجال الاجتهاد، أي أن الاجتهاد يبحث فيه.

وهو من مواد ممارسته ودراسته.

وسبق لي ـ أيضاً ـ و في المصدر نفسه أن أوضحت أن الموضوعات التي تتعلق بها الأحكام مباشرة أو تتعلق بمتعلقاتها تنقسم إلى:

١- الموضوعات الشرعية:

وهي التي تحدد من قِبل الشرع كالصلاة والصوم والحج وأمثالها.

وتسمى أيضاً (الموضوعات الشرعية المستنبطة).

ولأنها تحدد من قبل الشرع تدخل في مجال الاجتهاد لأن المجتهد هو الذي ينظر في النصوص الواردة في تحديدها، ويفيد منها تحديدها.

٢- الموضوعات العرفية:

يراد بالعرف - هنا -: أبناء المجتمع الذين لديهم خبرة أو معرفة بتحديد وتعيين الموضوع المطلوب.

وينقسم العرف - على أساس من تعامل الفقهاء معه - إلى قسمين:

١ - العرف الحاضر:

وهو أن يكون الموضوع من الموضوعات المستعملة في الحاضر، أي عند إرادة المكلف لامتثال حكمه.

وينقسم هذا ـ حسب واقعه ـ إلى قسمين:

أ- العرف العام:

وهم أبناء المجتمع الذين تمثل الموضوعات التي يراد معرفتها عن طريقهم ظواهرَ اجتماعية.

ب- العرف الخاص:

وهم المتخصصون في المجالات العلمية والأخرى العملية، كالعلماء في سائر العلوم والفنون، وكالتجار والزراع والصناع، وأمثالهم، كلاً في مجاله.

في هذين القسمين العرفيين يعتمد المجتهد ـ مثله مثل المقلد ـ على تحديدات العرف في معرفة الموضوع.

٢- العرف الماضي:

وأريد به أن يكون الموضوع مما كان يُعرف معناه في عصور التشريع أو العصور السابقة على عصر المكلف الذي ابتلى به، ويريد معرفته، وهو لم يعد في عصره موضوعاً عرفياً.

وهذا مثل (الصعيد) الذي هو مادة التيمم، ومثل (القرء) الذي يطلق على حيض المرأة وطهرها.

فإن تحديد أمثال هذه الموضوعات هي من وظيفة المجتهد يرجع فيها إلى معاجم اللغة العربية وأمثالها.

والخلاصة:

إن مجال الاجتهاد والذي يبحث فيه المجتهد ناشداً معرفة الحكم أو تحديد الموضوع هو الأمور التالية:

١- الأحكام الظنية

٢- الموضوعات الشرعية المستنبطة.

٣- الموضوعات العرفية اللغوية.

ولابد من أن نضيف - هنا - قسماً ثالثاً للموضوعات التي على المجتهد إعمال اجتهاده فيها، وهو:

الموضوعات المستحدثة.

ويراد بها تلك الموضوعات التى تحدث أو تتغير بتأثير عامل الزمان أو عامل المكان أو هما معاً، وتتطلب بسبب هذا الحدوث أو ذلك التغير التماس الحكم لها أو تبدله لتبدلها.

وهو ما أشار إليه الإمام الخميني قدس سره حيث دعا إلى أخذ أثر عاملي الزمان والمكان في الاجتهاد بعين الاعتبار من قِبل المجتهدين.

وقد عني غير واحد من علمائنا المعاصرين في بحث المسألة، ومنه الحوار الذي أجري مع أخينا العزيز الشيخ التسخيري تحت عنوان: (أثر الزمان والمكان في الاجتهاد) المنشور في العدد الرابع من مجلة (قضايا اسلامية) لسنة ١٤١٧هـ ـ١٩٩٧م، كما أضاف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي هذا العنصر المهم من عناصر الاجتهاد في درسه الأعلى (البحث الخارج) لمادة أصول الفقه[1]، وهي خطوة تطويرية موفقة ومقدرة.



(١) انظر: محاضراته في أصول الفقه بقلم تلميذه الشيخ أحمد القدسي المنشورة بعنوان (أنوار الأصول) ٣/ ٦٢٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مواد الاجتهاد

بعد أن تبينا المجالات التي للمجتهد أن يعمل فيها اجتهاده ننتقل هنا إلى محاولة معرفة المواد الفقهية التي أعمل المجتهدون فيها اجتهادهم، سواء كان ذلك عن طريق استنباطها من مصادرها أم كان بإقامة الدليل عليها لإثبات مشروعيتها وشرعية العمل بها، لكي نعرف من خلال هذا: هل غطى اجتهاد المجتهدين بنتائجه كل متطلبات الإنسان المسلم من استنباط أحكام، أو بيان موضوعات، أو متعلقات الموضوعات، بصفته فرداً، وبصفته مجتمعاً ودولة.

ولأن هذا من الواقع التاريخي الذي عاشه وعايشه المسلمون، علينا أن نلقي نظرة على أقدم نتاج فقهي وصل إلينا لنعرف المواد الفقهية التي بحث فيها الفقهاء المسلمون من خلال معرفتنا لمحتوياتها:

إن أقدم الكتب الفقهية التي وصلت إلينا هي:

١- المجموع الفقهي أو مجموع الفقه الكبير للشهيد زيد بن علي المتوفى سنة ١٢٢ هـ.

٢- الموطأ لإمام المذهب مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ.

٣- دعائم الإسلام للقاضي أبي حنيفة النعمان المغربي المتوفى سنة ٣٦٣هـ.

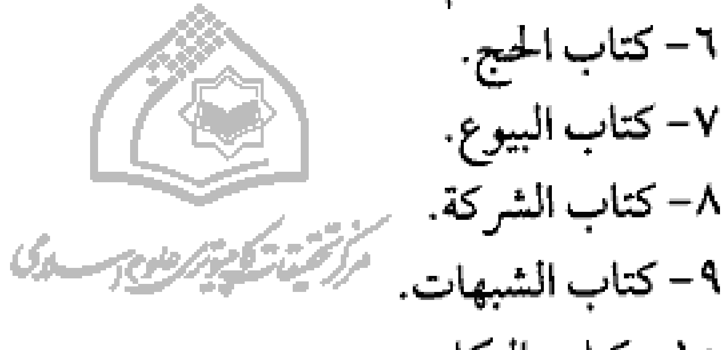
٤- من لا يحضره الفقيه لأبي جعفر محمد بن علي بابويه الصدوق المتوفى سنة ٣٨١هـ.

٥- المقنعة لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي المفيد المتوفى سنة ٤١٣ هـ.

والكتب الأربعة الأولى هي من نوع الفقه المأثور.

١- محتويات المجموع الفقهي:

١- كتاب الطهارة.
٢- كتاب الصلاة.
٣- كتاب الجنائز.
٤- كتاب الزكاة.
٥- كتاب الصيام.
٦- كتاب الحج.
٧- كتاب البيوع.



٨- كتاب الشركة.
٩- كتاب الشبهات.
١٠- كتاب النكاح.
١١- كتاب الطلاق.
١٢- كتاب الحدود.
١٣- كتاب السير.
١٤- كتاب الفرائض.

٢- محتويات الموطأ:

١- كتاب الصلاة.
٢- كتاب الجنائز.
٣- كتاب الزكاة.
٤- كتاب الصيام.
٥- كتاب الاعتكاف.

٦- كتاب الحج.

٧- كتاب الجهاد.

٨- كتاب النذور والأيمان.

٩- كتاب الضحايا.

١٠- كتاب الذبائح.

١١- كتاب الصيد.

١٢- كتاب العقيقة.

١٣- كتاب الفرائض.

١٤- كتاب النكاح.

١٥- كتاب الطلاق.

١٦- كتاب الرضاع.



١٧- كتاب البيوع.

١٨- كتاب القراض.

١٩- كتاب المساقاة.

٢٠- كتاب كراء الأرض.

٢١- كتاب الشفعة.

٢٢- كتاب الأقضية.

٢٣- كتاب العتاقة والولاء.

٢٤- كتاب المكاتب.

٢٥- كتاب المدبر.

٢٦- كتاب الحدود.

٢٧- كتاب الأشربة.

٢٨- كتاب العقول.

٢٩- كتاب القسامة.

٣٠- كتاب الجامع.

٢- محتويات دعائم الإسلام:

١- كتاب الولاية.
٢- كتاب الطهارة.
٣- كتاب الصلاة.
٤- كتاب الجنائز.
٥- كتاب الزكاة.
٦- كتاب الصوم والاعتكاف.
٧- كتاب الحج.
٨- كتاب الجهاد.
٩- كتاب البيوع.
١٠- كتاب الأيمان والنذور.
١١- كتاب الأطعمة.
١٢- كتاب الأشربة.
١٣- كتاب الطب.
١٤- كتاب اللباس والطيب.
١٥- كتاب الصيد.
١٦- كتاب الذبائح.
١٧- كتاب الضحايا والعقائق.
١٨- كتاب النكاح.
١٩- كتاب الطلاق.
٢٠- كتاب العتق.
٢١- كتاب العطايا.
٢٢- كتاب الوصايا.
٢٣- كتاب الفرائض.
٢٤- كتاب الديات.
٢٥- كتاب الحدود.

٢٦- كتاب السراق والمحاربين.

٢٧- كتاب الردة والبدعة.

٢٨- كتاب الغصب والتعدي.

٢٩- كتاب العارية والوديعة.

٣٠- كتاب اللقطة واللقيطة والآبق.

٣١- كتاب القسمة والبنيان.

٣٢- كتاب الشهادات.

٣٣- كتاب الدعوى والبينات.

٣٤- كتاب آداب القضاء.

٤- محتويات من لا يحضره الفقيه.



١- الطهارة.

٢- الصلاة.

٣- الزكاة.

٤- الخمس.

٥- الصوم.

٦- الفطرة.

٧- الاعتكاف.

٨- الحج.

٩- الزيارة.

١٠- القضايا والأحكام.

١١- الشهادات.

١٢- الشفعة.

١٣- الوكالة.

١٤- الحكم بالقرعة.

١٥- الحوالة.

١٦- العتق.

١٧- المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات.
١٨- الدين والقرض.
١٩- التجارة.
٢٠- البيوع.
٢١- المضاربة.
٢٢- إحياء الموات والأرضين.
٢٣- المزارعة والإجارة.
٢٤- الربا.
٢٥- الصرف.
٢٦- اللقطة والضالة.
٢٧- الهدية.
٢٨- العارية.
٢٩- الوديعة.
٣٠- الرهن.
٣١- الصيد والذباحة.
٣٢- الأيمان والنذور والكفارات.
٣٣- النكاح.
٣٤- الطلاق.
٣٥- الحدود والديات.
٣٦- الوصايا.
٣٧- المواريث.

٥- محتويات المقنعة:

١- الطهارة.
٢- الصلاة.
٣- الزكاة والخمس والجزية.
٤- الصوم.

٥- المناسك.

٦- الأنساب والزيارات.

٧- النكاح والطلاق واللعان والظهار وملك اليمين.

٨- العتق والتدبير والمكاتبة.

٩- الأيمان.

١٠- النذور والعهود.

١١- الكفارات.

١٢- الصيد والذبائح والأطعمة.

١٣- التجارة.

١٤- الشفعة.

١٥- الرهون.

١٦- الوديعة.



١٧- العارية.

١٨- الشركة والمضاربة.

١٩- المزارعة والمساقاة.

٢٠- الإجارة.

٢١- اللقطة.

٢٢- الوقوف والصدقات.

٢٣- النحلة والهبة.

٢٤- الإقرار.

٢٥- الوصية.

٢٦- الفرائض والمواريث.

٢٧- القضاء والشهادات والقصاص والديات.

٢٨- الحدود والآداب.

٢٩- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود.

٣٠- الضمان والحوالة والكفالة والوكالة.

إن الذي نخرج به من نظرتنا للمحتويات المذكورة في أعلاه هو:

١- أن التدوين الفقهي ـ منذ البداية ـ كان مقتصراً على الفقه الفردي، وأعني به الفقه الذي يرتبط بأفعال المكلف باعتباره فرداً، لا مجتمعاً ودولة، ذلك أن الأحكام المذكورة تهتم بتنظيم علاقة الفرد بالله تعالى كما في الصلاة والصوم والحج، وعلاقة الفرد بنظيره الإنسان الآخر كما في المعاملات أمثال البيع والإجارة، وكما في الأحوال الشخصية أمثال النكاح والطلاق والمواريث، وعلاقة الفرد بالله تعالى من جانب وعلاقته بنظيره الإنسان من جانب آخر كما في الزكاة والخمس.

٢- إن هذا يدفعنا إلى إثارة التساؤل حول هذا التضييق في مساحة المبحوث فيه من المواد الفقهية، ذلك لأن الفقه الإسلامي هو نظام حياة المسلمين، والمفروض فيه أن يتناولها من جميع جوانبها وأطرافها فلا يترك جزئية من جزئياتها إلاّ ووضع لمساته عليها، سواء كانت عبادية تنظم علاقة الإنسان بالله تعالى، أو معاملية تنظم علاقة الإنسان بنظيره الإنسان، أو اجتماعية تنظم علاقة الإنسان بمجتمعه، أو اقتصادية تنظم علاقة الفرد والمجتمع والدولة بالثروة والمال، أو سياسية محلية تنظم علاقة المواطن بدولته، أو دولية تنظم علاقة الدولة الإسلامية بالأخريات من الدول.

٣- إن الواقع التاريخي الذي ألفت فيه الكتب المذكورة وأمثالها هو الذي يرد على التساؤل المذكور، ذلك أنها دوّنت في العصرين السياسيين الأموي والعباسي، حيث كان نظام الحكم فيهما فردياً مستبداً، لا يسمح للفقيه أن يتناول بالدراسة أو الفتوى المواد الفقهية التي قد تكشف عن تجاوزات الحكام ومفارقاتها، بما يؤخذ عليهم ويحاسبون عليه.

وكان للسوط الذي جلد به أكثر من فقيه، وللاستدعآت التي تعرض لها أكثر من فقيه، وللسجون المظلمة التي أطبقت جدرانها على أكثر من فقيه، العاملَ القويَّ في تهيب الفقهاء من تناول الجوانب غير الفردية من حياة الإنسان المسلم.

وسار الخلف من الفقهاء على خط السلف للسبب ذاته حتى أصبح هذا الخط ـ خط الفقه الفردي ـ هو الخط المألوف والمعروف حتى مع غيبة أسبابه.

نعم، نَدَّ عن هذا ـ من باب لكل قاعدة شذوذ ـ ما أُلّف في الجوانب غير الفردية من حياة المسلم، ولكنه لم يلقَ كبير اهتمام أو كثير عناية من الفقهاء الآخرين، ولا حتى قليل اعتناء من الحكام، وهذا أمثال:

- كتاب (الخراج) لقاضي القضاة أبي يوسف (ت ١٨٢هـ) صاحب الإمام أبي حنيفة.
- كتاب (الأموال) لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ).
- كتاب (الأحكام السلطانية) لأبي الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ).
- كتاب (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى الفراء (ت ٤٥٨هـ).

وكان هؤلاء العلماء كتبوا في هذه الموضوعات مغتنمين ما كانوا يتمتعون به من حظوة عند الحكام بحكم مناصبهم في الدولة.

ومع هذا لم تستطع هذه الكتب وأمثالها أن تخترق الخط الذي بدأ به التأليف الفقهي وساد عليه الفقهاء والتزموه على مد تاريخهم الطويل حتى صار هو الخط المألوف والنهج المعروف.

وقد خلّف عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة وثائق مهمة وذات شأن كبير في الإدارة الإسلامية، منها في الجوانب العسكرية، وأخرى في الجوانب الاقتصادية والمالية، وثالثة في الجوانب الإدارية المحلية، والإدارية العامة، ورابعة في مهام التعليم والتبليغ.. والخ، وهي أمثال:

- كتاب النبي (ﷺ) بين المهاجرين والأنصار واليهود، وهو من دستور الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة، ويعرف بوثيقة المدينة.

تجد نص هذه الوثيقة في كتاب (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) للأستاذ محمد حميد الله ط ٥ سنة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م ص٥٧ـ٦٤.

- وثيقة تحريم المدينة المنورة وتحديدها، وهي تخطيط حدود عاصمة الدولة الإسلامية، نشرت أيضاً في المصدر السابق ص٦٤ ـ ٦٥.

- عهد الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى مالك الأشتر لما ولاه مصر، وهو وثيقة تنظيم الإدارة المحلية، تجدها في كتاب (نهج البلاغة).

وغير هذه كثير.

وكان المفروض أن تأخذ هذه الوثائق وأمثالها مكانها ومكانتها في الدرس الفقهي الإسلامي، ولكن شيئاً من هذا لم يتحقق، وذلك للسبب الذي ذكرته آنفاً.

وعند سقوط الدولة العثمانية ودخول الغربيين بلاد المسلمين انطلق الفقهاء المسلمون والكتّاب الإسلاميون يتوسعون في الدراسات الفقهية الإسلامية، لأسباب سياسية تمثلت في الوقوف أمام الغزو الفكري الغربي، وأخرى حضارية تمثلت في ملء الفراغ الفكري الذي كان المسلمون يعانون منه بسبب اقتصار الفقهاء على بحث وتدوين الفقه الفردي، حيث راحوا يتناولون بالبحث الفقه الاقتصادي والفقه السياسي والفقه العسكري، وفقه المجتمع.. والخ.

ويمكننا أن نحدد العوامل بالتالي:

١- انفتاح المسلمين على الثقافة القانونية الغربية، ومحاولة أن يكون لهم من التقنيات من حيث الموضوعات والتنظيم الفني ما يشبه ما عند الغربيين.

٢- اعتماد الكثير من الدول الإسلامية للقوانين الوضعية المتأثرة بالقوانين الغربية كالقانون الفرنسي، فقد أحدث هذا رد فعل عند الفقهاء المسلمين بما دفعهم لأن يعالجوا بالبحث شيئاً من القضايا الفقهية العامة.

٣- انبثاق الحركات الإسلامية الداعية إلى إقامة الحكم الإسلامي في بلاد المسلمين بديلاً عن حكمهم بالقوانين الوضعية الدخيلة، ولكي يطلعوا المسلمين والعالم على أهداف حركاتهم بحثوا الكثير من الموضوعات الفقهية العامة.

٤- قيام الجمهورية الإسلامية في إيران وصدور دستورها الإسلامي، فقد دفع هذا الحدث المهم غير واحد من العلماء إلى القيام بدور الدعوة إلى تطوير الاجتهاد والعمل لذلك.

من هذا ما أشرت إليه من إضافة عاملي الزمان والمكان كمؤثرين في الاجتهاد من قِبل الشيخ الشيرازي في دروسه العليا لأصول الفقه.

٥- انفجار الثورة الثقافية في ايران التي كان من نتائجها هذا الكم الضخم من إحياء التراث الإسلامي، وإصدار الدوريات الإسلامية من مجلات، أمثال:

- مجلة فقه آل البيت
- مجلة رسالة الثقلين
- مجلة ميقات الحج
- مجلة التوحيد
- مجلة الفكر الاسلامي
- مجلة الفكر الجديد
- مجلة قضايا اسلامية
- مجلة المنهاج

وغيرها مما لا تحضرني أسماؤها الآن.

ومن التأليف الفقهي الإسلامي الجديد الذي أخذ يتناول الجوانب الاجتماعية المشار إليها.

ولا ننسى أن نشير إلى الدور المهم في المجال الفقهي العلمي الذي يقوم به مجمع الفقه الإسلامي بجدة ومجلته القيمة (مجلة مجمع الفقه الإسلامي).

وكذلك دور (المجمع الفقهي الإسلامي) بمكة المكرمة.

ودور (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة)، وهي مجلة متخصصة في الفقه

الإسلامي تصدر في الرياض.

وغيرهما من المجلات التي تصدرها كليات الشريعة، وأقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات الإسلامية في العالم.

والمهم الذي ندعو إليه بمناسبة هذه الإثارة هو الأمور التالية:

١- إدخال الفقه الاجتماعي بأنماطه المختلفة إلى جانب الفقه الفردي في برامج الدراسات الفقهية الحوزوية.

٢- التطوير في إعداد الرسائل العملية بإدخال جميع المسائل المستحدثة ضمن الرسالة وفي موضعها المناسب لها.

٣- إنشاء مكتبة فقهية متخصصة في كل مركز من مراكز الدراسات الفقهية الكبرى، وفتح فروع لها في المعاهد التابعة لها.

٤- إنشاء مركز خاص للبحوث الفقهية، يقوم بالأعمال التالية:

أ- فهرسة الكتب والموسوعات الفقهية فهرسة تفصيلية.

ب- تحقيق التراث الفقهي تحقيقاً علمياً متقناً.

ج- إعداد البحوث والرسائل الفقهية.

د- إعداد التقارير للموضوعات الجديدة أمثال: البنوك المالية، وبنوك الدم، وبنوك المعلومات، والشركات المالية، وقضايا الطب، ومستحضرات الادوية العلاجية، ومستحضرات مواد التجميل والخ.. لكي تقدم إلى الفقهاء المجتهدين لدراستها والإفتاء فيها وحولها.

٥- الاستمرار بإصدار مجلات البحوث الفقهية المتخصصة، والإكثار منها.

٦- إصدار نشرات تعنى بشؤون وأخبار عالم الفقه والفقهاء.

٧- إصدار موسوعة فقهية دورية، يعاد النظر في تدوينها ومن ثم طبعها كل خمس سنوات على الأكثر.

٨- إنشاء دور نشر للإنتاج الفقهي.

٩- استمرار وجود المجامع الفقهية الراهنة وإنشاء أخرى مماثلة لها، لتقوم بالأعمال التالية:

أ- عقد المؤتمرات الفقهية.

ب- إقامة الندوات الفقهية.

ج- إلقاء المحاضرات الفقهية.

د- إعداد اللقاءات الفقهية.

١٠- إنشاء مراكز للإعلام الفقهي.

ومن المفيد أن أذكر هنا الإضافة الجديدة في عالم الاجتهاد، وممارسة الاستنباط، وهي أخذ ومراعاة أثر الزمان والمكان في الاجتهاد عنصراً أساسياً من عناصر الاجتهاد.

وممن تناوله بالبحث ـ كما ألمحت ـ الشيخ مكارم الشيرازي، قال:

«لا ينبغي الشك في أن للزمان والمكان دخلاً في الاجتهاد، وتوضيحه: أن لكل حكم موضوعاً، والمعروف فى الألسنة أن تشخيص الموضوع ليس من شؤون الفقيه، ولكن الصحيح أنه لا يمكن للفقيه تجريد الذهن وتفكيك الخاطر عنه، فإن لموضوعات الأحكام مصاديق معقّدة غامضة لا يقدر العوام على تشخيصها، بل لابد للفقيه تفسيرها وتبيين حدودها وخصوصياتها، كما يشهد على ذلك أن كثيراً من الفروعات المعنونة في الكتب الفقهية (كالمبسوط للشيخ، والقواعد للعلامة، والعروة الوثقى للسيد اليزدى) تكون من هذا القبيل.

وإن شئت قلت: إن كان المراد من الموضوع في المقام هو الموضوعات الجزئية، أي مصاديق الموضوعات الكلية للأحكام، كمصاديق الدم والخمر والماء المطلق والمضاف وغيرها فإنه كذلك، أي ليس تشخيصها من شؤون الفقيه وإما إن قلنا بأن المراد منه هو نفس الموضوعات الكلية الواردة في لسان

الأخبار فلا إشكال في أن تشخيصها وتعيين حدودها من شؤون الفقيه.

وبعبارة أدقّ: إن هذا القسم من الموضوعات ـ في الواقع ـ يستنبطها الفقيه بارتكازه العرفي، ويستخرجها ويأخذها من بين العرف بما أنه من أهل العرف، ثم يرجعها إلى العرف ويجعلها بأيديهم بعد تفسير الخصوصيات وتبيين حدودها، وإن شئت فانظر إلى فتاوى الفقهاء مثلاً فيما يصحّ السجود عليه، فقد ورد في الدليل أنه يجوز السجود على الأرض وما يخرج منها إلاّ ما أكل ولبس، فهذا عنوان عرفي، ولكن تكلم فقهائنا رضوان الله عليهم في مصاديقه وأنه أي شيء يعدّ من المأكول والملبوس وأيّ شيء لا يعدّ منهما فقد يكون هناك مصاديق لا يقدر العرف على تشخيص أنها منهما أو ليس منهما، ولذا أورد المحقق اليزدي في هذا الباب من العروة الوثقى فروعاً كثيرة لتبيين هذه المصاديق المشتبهة كجواز السجود وعدمه على الأمور التالية:

١ – الأدوية والعقاقير كلسان الثور.
٢ – قشر الفواكه.
٣ – تفالة الشاي.
٤ – نخالة الحنطة.
٥ – نواة الفواكه.
٦ – ورق الكرم بعد اليبوسة وقبلها.
٧ – ما يؤكل في بعض الأوقات دون بعض.
٨ – ما هو مأكول في بعض البلاد دون بعض.
٩ – النبات الذي ينبت على وجه الماء (فهل هو داخل في عنوان «ما أنبتته الأرض» الوارد في الرواية أو لا؟).
١٠ – التنباك. إلى غير ذلك من أشباهها.

إن قلت: كيف يكون رجوع العوام فيها إلى الفقيه في هذا القسم من المصاديق من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم، أي كيف يعمّها أدلة التقليد؟

قلنا: إن أدلة التقليد تشملها ويكون الرجوع فيها من قبيل رجوع

الجاهل إلى العالم من باب أنه ليس لها متخصّص وخبير غير الفقيه، نعم لو كانت هناك موضوعات يكون لها في العرف خبراء معروفون يجب الرجوع إليهم دون الفقيه.

ومن الأمثلة التي يمكن أن يذكر في هذا المجال عنوان النظر المحرّم إلى الأجنبية فإنه أيضاً من الموضوعات المشكلة من باب أن لها مصاديق معقدة مبهمة، فهل يصدق على النظر إلى تصوير الأجنبي في المرآة مثلاً أو الماء الصافي أو في تليفزيون عنوان النظر إلى الأجنبية أو لا؟

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نعلم أن الأحكام تابعة لموضوعاتها متابعة الظلّ لذي الظلّ وقد يتبدل الموضوع بتبدل الزمان أو المكان، فترى الماء في المفازة والصحارى ذات مالية فيجوز بيعه فيها، بينما لا يكون له مالية على الشاطىء، فيبطل بيعه (هذا من قبيل دخل المكان في الموضوع) وترى الشيخ يجوّز بيعه في الصيف دون الشتاء لكونه مالاً في الأول دون الثاني (وهذا من قبيل دخل الزمان في الموضوع).

ومن أمثلتها الواضحة في يومنا هذا الدم الذي كان بيعه وشرائه حراماً في الأزمنة السابقة باعتبار عدم وجود منفعة محللة معتدّ بها له. ولكن الآن لا إشكال في جواز بيعه وشرائه لما يكون له من المنافع المحللة المقصودة، فإنه لا ينحصر منافعه في الأكل المحرم أو الصبغ الذي يعدّ من المنافع النادرة، فإن الدم في يومنا هذا عنصر حياتي يمكن به إنجاء نفس إنسان من التهلكة، ولذا يكون له مالية عظيمة محلّلة معتدّ بها لنجاة المصدومين والجرحى وكثير من المرضى، لا سيّما عند العمليّة الجراحيّة فلِما لا يجوز بيعها في زماننا والحال هذا ؟ وكذا بيع الكِلْوة وشرائها لنجاة بعض المرضى الذين فسدت كلوتهم، مع أنها بعد قطعها عن صاحبها تكون بحكم الميتة، ولا سيما أنها من غير المأكول، فلم يكن بيعها في الأزمنة السابقة جائزاً لعدم منفعة محلّلة لها، ولكن الآن جاز بيعها في زماننا هذا لتغيّر الموضوع وتبدّله، ولذا يشترونها بالأثمان الغالية جداً (نعم قد يقال: إنّها وإن جاز بيعها من هذه الناحية أي كونها ذات منفعة محللة مقصودة، ولكن

لا يجوز بيعها من باب حرمة بيع الميتة من كلّ شيء وإن كان لها منفعة مقصودة، للنصوص الخاصّة الواردة فيها، فالواجب حينئذ عدم جواز أخذ الثمن في مقابل نفسها بل في مقابل إجازة التصرف في بدن صاحب الكلوة فتأمّل جيداً).

ومن أمثلتها في عصرنا ما قد يقال في مسألة تقليل المواليد وأنها كانت مرجوحة في الأعصار السابقة، بينما هي راجحة في زماننا، لا أقل في بعض البلاد التي تكون كثرة النفرات فيها موجبة للفقر الشديد والتأخّر والمفاسد الأخلاقية العظيمة.

فإن ما ورد في الترغيب على تكثير النسل والمواليد كالنبوي المعروف: «تناكحوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة ولو بالسقط»[1] ناظرة إلى الأعصار السابقة التي كانت كثرة النفرات فيها سبباً للقدرة والسّلطة، فما كان من الجوامع الإنسانية أكثر نفراً كان أشدّ قدرة وأكثر قوّة كما يشهد عليه قوله تعالى: ﴿كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالاً وَأَوْلَادًا﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلَادًا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ... وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾[5] فهذه الآيات تدل بظاهرها على أنه كما أن كثرة الأموال كانت موجبة للقدرة والشوكة كانت كثرة الأولاد أيضاً كذلك، ومثل النبوي المعروف قد ورد في مثل هذا الظرف من المجتمع الإنساني فهذه الخصيصة الاجتماعية الموجودة في عصر صدوره تكون بمنزلة قرينة لبيّة قد توجب انصرافه إلى خصوص ذلك الزمان، وهذه الدعوى وإن لم تكن ثابتة بالقطع واليقين، ولكنّها قابلة للدّقّة والتأمل.

---

(١) بحار الانوار، ج ١٠٣، ص ٢٢٠، ح ٢٤.
(٢) التوبة / ٨٦.
(٣) سبأ / ٣٥.
(٤) الحديد / ٢٠.
(٥) نوح / ١٢.

فقد ظهر مما ذكر دخل الزمان والمكان في الاجتهاد والاستنباط لكن لا على نحو دخلهما في الحكم بلا واسطة بل من طريق دخلهما في الموضوع، فإن الأحكام ثابتة إلى الأبد، وحلال محمد (ﷺ) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، والمتغيّر على مرّ الدهور والأزمان، والمتبدّل في الأمكنة والأقطار إنما هو الموضوعات، ويتبعها تتغير الأحكام قهراً»[1].

إن هذا التطور في عملية الاجتهاد أدّى إلى أن يأخذ مفهوم الاجتهاد حقه بما يلتقي مع وظيفته وواقعه حيث يقوم بدور استنباط الأحكام الفقهية لتنظيم حياة الإنسان المسلم فردياً واجتماعياً، يقول الشيخ الجناتي: «لقد كان الإمام الخميني يؤكد كثيراً على جدوى هذه الطريقة، وكثيراً ما كان يركز على هذه النقطة، وهي: أن الفقه الاجتهادي المتعارف في الحوزات العلمية لم يعد اليوم قادراً على إدارة المجتمع، وحل مشاكل الدولة والحكومة لوحده.

فالضرورات التي يمليها علينا الواقع الإسلامي، سواء على صعيد المجتمع الإسلامي أو على صعيد الحكومة الإسلامية، تضطرنا إلى أن نتعامل مع الفقه بطريقة أخرى جديدة، لأننا لا يمكننا الاستجابة للتطورات والمستجدات انطلاقاً من الطرق الاجتهادية السابقة.

كان ـ رضوان الله عليه ـ يقول: «عليكم أن تبذلوا كل ما بوسعكم حتى لا يتهم الإسلام في مواجهته للمشاكل الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية بعدم القدرة والعجز عن إدارة العالم وتسييره»[2].

ثم يعدد الشيخ الجناتي خصائص المجتهد التي تمكنه من الاجتهاد المطلوب بالأمور التالية:

١ - إدراك الدور الخطير للفقه الاجتهادي والرسالة العظمى التي يضطلع بها، ووعي الرؤية الكونية للشريعة، والواقع الموضوعي.

---

(١) أنوار الأصول ٣/ ٦٦٨ - ٦٣٢.

(٢) مجلة (قضايا إسلامية) العدد الرابع ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢- معرفة طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، وما هي احتياجاته ومتطلباته.

٣- معرفة المجتمعات الأخرى والظروف التي تحكمها.

٤- معرفة موضوعات الأحكام وتحديدها بدقة، والإلمام بخصائصها التي تتحول بتحول الزمان، ولو بالاستعانة بفريق من الخبراء والمختصين، إذ لتحولها دور في تحول أحكامها.

٥- عدم التأثر بالعوامل النفسية والخارجية والسنن والتقاليد الاجتماعية المنحرفة.

٦- الخروج من دائرة الجمود والتخلف، وعدم التأثر بالأوهام والخرافات والمعتقدات الخاطئة التي يدين بها عامة الناس»[1].

ثم يعقبها بقوله: «وفي الحقيقة: إن العالم خاصة وهو يعيش في ظل النظام الإسلامي ما لم يتعامل مع الاجتهاد بالطريقة الجديدة، ولم يع خصائص الموضوعات وكيفية تحولها - والذي يؤدي بالنتيجة إلى تحول الأحكام - لا يعد مجتهداً عالماً بزمانه، وأنا لا أراه مجتهداً»[2].

وهنا ينبغي أن نفرق بين المجتهد المفتي، وهو من تتوفر فيه الشروط التي ذكرها الشيخ الجناتي وما ذكرناه في رسالتنا في (التقليد)، والمجتهد المدرّس الذي له القدرة على البحث الخارج، ولكن في حدود المقارنة بين الأقوال، والموازنة بين أدلتها، وترجيح ما ينهيه إليه البحث.

وعليه: فليس كل من يباحث الخارج هو مجتهد إفتاء.

ذلك أن النسبة بينهما ليست نسبة تساوٍ، وإنما هي نسبة عموم من مطلق، العموم في جانب مجتهد الإفتاء، والخصوص في جانب مجتهد التدريس.

ومن هنا: على الأمة إذا أرادت أن تختار المجتهد للإفتاء والمرجعية في

---

(١) م.ن

(٢) م.ن

التقليد أن تتأكد من تأهله بالشروط المطلوبة، أي أنه فوق مستوى مجتهد الترجيح وبمستوى رتبة الإفتاء ومركز المرجعية.

﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾

﴿إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾



المراجع

١- القرآن الكريم.
٢- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الشعب).
٣- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الشروق.
٤- الاجتهاد: أصوله وأحكامه، الدكتور محمد بحر العلوم، ط١ سنة ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
٥- الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، الدكتور شعبان محمد اسماعيل، ط١ سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٦- الاجتهاد والتقليد، السيد رضا الصدر (بيروت: دار الكتاب اللبناني).
٧- الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، ط٢ سنة ١٩٧٩م.
٨- أنوار الأصول، محاضرات الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بقلم تلميذه الشيخ أحمد القدسي، ط١ سنة ١٤١٦هـ.
٩- تاريخ التشريع الإسلامي، عبد الهادي الفضلي، ط١ سنة ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٠- تخريج الدلالات السمعية، علي بن محمد بن سعود الخزاعي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط١ سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١١- التقليد، عبد الهادي الفضلي، مجلة المنهاج، العدد١١ السنة ٣ خريف ١٤١٩هـ-١٩٩٨م والعدد ١٢ السنة الثالثة شتاء ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٢- التنقيح في شرح العروة الوثقى، محاضرات السيد أبي القاسم الخوئي بقلم تلميذه الميرزا علي الغروي التبريزي، قم: مؤسة آل البيت.
١٣- دروس في أصول فقه الإمامية، عبد الهادي الفضلي (مخطوط).
١٤- دروس في فقه الإمامية، عبد الهادي الفضلي، ط١ سنة١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
١٥- دعائم الإسلام، أبو حنيفة النعمان المغربي، تحقيق آصف فيضي، ط١ سنة ١٤١١هـ-١٩٩١م.
١٦- الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى (مخطوط).
١٧- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني، ط٣ سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٨- عمدة الاعتماد في كيفية الاجتهاد، مهذب الدين أحمد بن عبد الرضا (مجلة الموسم)، العدد ١٦ سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
١٩- الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، ط٢.
٢٠- الفوائد المدنية، الميرزا محمد أمين الاسترابادي، ط دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.
٢١- قاموس إلياس العصري: عربي- إنجليزي، إلياس انطون إلياس و إدوار ا. إلياس، ط ١٠ سنة ١٩٧٤م.
٢٢- قضايا إسلامية، العدد٤ سنة ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م (مقومات المجتهد المعاصر) الشيخ محمد إبراهيم الجناتي.
٢٣- القوانين المحكمة، الميرزا أبو القاسم القمي، ط حجر ١٢٨١هـ.
٢٤- كفاية الأصول، الآخوند الخراساني (حاشية المشكيني) ط حجر ١٣٦٤هـ.
٢٥- مبادىء أصول الفقه، عبد الهادي الفضلي، ط٢ سنة ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
٢٦- مبادىء الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، تحقيق عبد الحسين البقال، ط٢ سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٢٧- المحصول، فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني ط٢ سنة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٨- مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط٤ سنة ١٣٩١هـ.

٢٩- مسند الإمام زيد، زيد بن علي، جمعه عبد العزيز بن اسحاق البغدادي، ط٢ سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٣٠- مصباح الأصول، محاضرات السيد أبي القاسم الخوئي بقلم تلميذه السيد محمد سرور الواعظ، ط ١٣٨٦هـ.
٣١- مصباح المنهاج: الاجتهاد والتقليد، السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ط١ سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
٣٢- المصباح المنير، الفيومي، ط ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٣٣- معارج الأصول، المحقق الحلي، إعداد: محمد حسين الرضوي.
٣٤- معالم الدين، الحسن العاملي، تحقيق: عبد الحسين البقال.
٣٥- معجم رجال الحديث، السيد أبوالقاسم الخوئي، ط٤ سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٣٦- المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٣٧- معجم المصطلحات الأصولية،محمد الحسيني ط١ سنة١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٣٨- معجم المصطلحات الدينية: عربي-انجليزي وانجليزي-عربي، الدكتور عبد الله أبو عشي المالكي والدكتور عبد اللطيف الشيخ إبراهيم، ط١ سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٣٩- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط اسماعليان نجفي-قم.
٤٠- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط٢ سنة ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
٤١- المقنعة، الشيخ المفيد، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ط٢ سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٤٢- منتهى الأصول، السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي، ط٢.
٤٣- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، باعتناء: محمد جعفر شمس الدين، ط ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٤٤- المورد: قاموس انجليزي ـ عربي، منير البعلبكي، ط١٠ سنة ١٩٧٦م.
٤٥- المورد: قاموس عربي ـ انجليزي، الدكتور روحي البعلبكي، ط٤ سنة ١٩٩٢م.
٤٦- الموطأ، الإمام مالك بن أنس، نشر دار الريان للتراث ط١ سنة ١٤٠٨هـ ـ١٩٨٨م.
٤٧- الوافية، الفاضل التوني، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، ط١ سنة ١٤١٢هـ.



الفهرس

الرسالة الثانية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی